00101735

00101735

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 10 March, 2016

EXAMEN CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE.

CHAPITRE XVII.

Albert-le-Grand. — Sa Logique.

Albert, né en 1193, à Lavingen, en Souabe, de l'antique famille des comtes de Bollstadt, fit ses premières études dans le château de ses pères. C'est là qu'il apprit la grammaire, la rhétorique, les éléments des sciences. Mais cet enseignement superficiel ne pouvait contenter un esprit aussi curieux de rechercher les causes, aussi avide d'aller au fond de tous les mystères : il vint bientôt à Paris, sous la conduite de son oncle, qui devait l'accompagner dans tous ses voyages. Albert suivit dans la grande ville les cours des meilleurs maîtres, et se forma, sous leur discipline, aux brillants exercices de la dialectique. Ensuite il quitta Paris pour aller à Padoue étudier les mathématiques et la médecine. C'est dans cette ville qu'il rencontra Jordan-le-Saxon, maître de l'ordre des Frères Prêcheurs. Jordan joignait à une grande éloquence une rare énergie : il enlevait la multitude par ses discours ; il dominait bientôt par l'autorité de ses conseils ceux qu'il était jaloux d'associer à son entreprise. Albert avait alors vingt-

huit ans ; il se faisait déjà remarquer par l'étendue et la variété de ses connaissances : Jordan ne négligea rien pour l'attirer et le captiver. Il y réussit, et l'héritier des comtes de Bollstadt quitta l'épée pour prendre l'habit de Saint-Dominique. Quelques années après, Albert était chargé d'enseigner la théologie et la philosophie dans la maison conventuelle de Cologne. C'est là qu'on put apprécier quel profit il avait retiré de ses voyages, et combien, sous la direction d'un tel maître, le cercle des études allait s'agrandir. En 1228, il revint à Paris et fut accueilli dans le couvent de Saint-Jacque comme un réformateur longtemps attendu. Avec lui, l'éco dominicaine allait éclipser toutes ses rivales. Après avoir obtenu les insignes du doctorat, Albert exposa les *Sentences* aux jeunes religieux de son ordre. Mais les plus vieux eux-mêmes étaient avides de l'entendre, tant sa méthode était originale, tant il savait et enseignait de choses jusqu'alors ignorées. Il s'en rencontrait plus d'un à qui ce prodi[illegible]ieux savoir inspirait d'étranges s[illegible] puisque Dieu n'avait encore révélé tant de secrets à aucune de ses créatures, était-il bien certain que le frère Albert n'eût pas reçu les confidences du malin esprit? Ce soupçon donna cours à diverses fables qui sont devenues des légendes populaires. Nous ne voulons recueillir ici que les témoignages de l'histoire. Ils nous apprennent que, de tous côtés, on s'empressait d'accourir à ses leçons, que tous les nouveaux docteurs voulaient enseigner suivant sa méthode et propager sa doctrine ; enfin, que personne n'avait encore, depuis l'ouverture des écoles, obtenu tant d'applaudissements. On avait dit de Jordan-le-Saxon : « N'allez pas aux sermons de frère Jordan ; c'est une courtisane qui prend les hommes. » La parole d'Albert avait le même charme, la même séduction ; mais, ainsi que les premiers missionnaires de son ordre, il ne travaillait pas à relever les consciences courbées par le doute, à gagner des

hérétiques ou des barbares à la cause de l'Evangile ; son génie à la fois inquiet et enthousiaste le portait à faire une autre propagande. Il ne prêchait pas, il enseignait ; il appelait les intelligences à l'étude de la philosophie, et, croyant sans doute servir efficacement les intérêts de la foi, il exerçait, il fortifiait contre elle son éternelle ennemie, la raison.

Après avoir, pendant trois années, occupé la chaire principale du couvent de St-Jacques, Albert fut rappelé chez ses frères de Cologne. Parmi les docteurs de son ordre, personne ne lui disputait plus le premier rang. Guillaume de Hollande, qui venait d'être couronné roi des Romains, voulut, en passant par Cologne, être conduit devant un homme dont toutes les voix proclamaient le mérite extraordinaire. La réception qui lui fut faite par notre docteur lui prouva, dit-on, qu'il n'avait pas été trompé par les récits de la renommée. Élevé par la diète de Worms aux fonctions de provincial d'Allemagne, Albert alla visiter les couvents de sa juridiction. Dans ces couvents étaient enfouis des manuscrits anciens, négligés par l'ignorance, proscrits comme profanes par le faux zèle. Albert se faisait conduire partout où quelque religieux lui signalait un de ces monuments de l'antique sagesse, gourmandait l'ignorance et le fanatisme, et, dégageant avec respect les précieux volumes de la poussière qui les couvrait, les copiait ou les faisait copier par les compagnons de son voyage. Ayant ensuite fait une mission en Pologne, Albert vint à Rome par les ordres du pape Alexandre IV, qui l'avait nommé grand-maître de son palais. C'était un emploi considérable, mais qui laissait trop peu de loisir à un homme aussi passionné pour l'étude. Les débats qui s'étaient élevés à Paris entre les Dominicains et l'Université avaient été portés à Rome par Guillaume de Saint-Amour. Albert y trouva l'occasion de défendre avec énergie les intérêts et l'honneur de son ordre : mais cela l'occupait sans le satisfaire ; au milieu des splendeurs de

la cour romaine, il regrettait son humble cellule dans le couvent de Cologne; travaillé par le souci des affaires, il était impatient de s'arracher à ces agitations importunes et d'aller retrouver ses livres, reprendre le cours de ses études et de son enseignement. Ayant enfin rencontré dans le jeune Thomas d'Aquin un homme capable de représenter dignement à Rome la cause de son ordre, il prit congé du pape, déposa les insignes de la maîtrise et revint occuper sa chaire à la maison de Cologne.

Il ne lui fut pas permis d'y demeurer longtemps. L'année suivante, Alexandre IV l'envoya gouverner l'église de Ratisbonne. Il résista d'abord et fut vivement encouragé dans cette résistance par Humbert de Romans. Celui-ci lui écrivait : « On dit que vous êtes destiné à un évêché : quand on pour-« rait le croire du côté de la cour, quel serait celui qui, vous « connaissant, trouverait croyable qu'à la fin de votre vie « vous voulussiez mettre cette tache à votre gloire et à celle « de l'ordre, que vous avez tellement augmentée? Je vous « prie, mon cher frère, qui sera celui, non-seulement des « nôtres, mais de toutes les religions pauvres, qui résistera « à la tentation de passer aux dignités, si vous y succombez? « Votre exemple ne servira-t-il pas d'excuse? » Venant du successeur de Jordan-le-Saxon, ces conseils étaient un ordre. Albert n'avait pas d'autre dessein que d'obéir à son général. Il connaissait, d'une part, toutes les obligations de la vie religieuse ; il avait appris, d'autre part, que la responsabilité des affaires est le plus lourd des fardeaux et que la grandeur marche toujours accompagnée par des ennuis sans nombre : jamais il n'avait recherché, jamais il n'avait aimé que la solitude et la liberté. Cependant, le pape commandait; il fallait se soumettre ou causer un grand scandale dans l'Eglise.

[1] *Hist. Litt.*, t. XIX, p. 344.

Albert se soumit et monta sur le siége épiscopal de Ratisbonne. Mais ayant porté pendant trois ans le pallium épiscopal, il crut avoir assez témoigné sa déférence pour le Saint-Siége, et résigna ses pouvoirs entre les mains d'Urbain IV. On le vit alors revenir à Cologne, rentrer dans sa cellule, courber de nouveau sur les livres d'Aristote sa tête blanchie par les années, et de nouveau convier la jeunesse à venir l'entendre. Il mourut le 25 novembre de l'année 1280, à l'âge de quatre-vingt-sept ans.

Nous aurions voulu raconter en des termes moins brefs la vie si bien employée du célèbre fondateur de l'école Dominicaine. Dégagée de toutes les fictions de la légende, cette biographie eût encore été pleine d'intérêt. Mais nous avons tant à dire sur les livres d'Albert, sur son enseignement, sur sa doctrine, que nous avons dû nous résigner à rapporter sommairement ce qu'on peut lire ailleurs. L'énumération des ouvrages laissés par Albert-le-Grand ou recueillis sous son nom, en vingt-et-un volumes in-folio, n'occupe pas moins de douze pages dans la Bibliothèque des écrivains de son ordre [1]. Nous ne saurions ici la reproduire. Les contemporains d'Albert l'ont nommé le *Docteur Universel*, et à bon droit ; de tous les problèmes qui, de son temps, appartenaient au domaine de la science, il n'en est pas un qu'il n'ait abordé. Il a mérité qu'un de ses auditeurs, Ulric Enhelbert, dit de lui : « Vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stu« por et miraculum congrue vocari possit [2]. » Entre ces travaux si divers, entre ces traités si nombreux sur toutes les questions scolastiques, il existe un lien, une direction commune ; ce qu'on appelle, de nos jours, une synthèse [3] : nous la rechercherons ; mais auparavant nous consacrerons tous

[1] Quétif et Echard, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 171 et seq. — [2] M. Jourdain, *Recherches*, p. 333. — [3] M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. dans le moyen-âge*, t. II, p. 183.

nos soins à présenter une analyse fidèle des livres d'Albert qui contiennent sa philosophie. Voici la liste de ces livres, qui sont, pour la plupart, des commentaires, publiés séparément, ou insérés dans le recueil de ses OEuvres . *De Prædicabilibus et Prædicamentis, — In Logicam, — Super sex Principia Gilberti Porretani, — In librum Perihermeneias, — Elenchorum libri II, — De Arte Intelligendi, — De Modo opponendi et respondendi, — De Principiis motus, — De Physico Auditu, — De Generatione et Corruptione, — De Juventute et Senectute, — De Spiritu et respiratione, — De Morte et Vita, — de Nutrimento et Nutribili, — De Cœlo et Mundo, — De Natura locorum, — De Causis proprietatum Elementorum, — De Passionibus aeris, — De Principiis motus progressivi, — Libri Meteororum, — De Mineralibus, — De Animalibus, — De Anima, — De natura et immortalite Animæ, — De Conditione creaturæ rationalis, — De Somno et Vigilia, — De Sensu et Sensato, — De Memoria et Reminiscentia, — De Unitate intellectus contra Averrhoem, — De Intellectu et Intelligibili, — Metaphysicæ libri X, — De Causis et Processu Universitatis, — Libri Ethicorum, — Politicorum Libri, — Summa de Creaturis.* Ce sont là les œuvres philosophiques d'Albert-le-Grand.

On soupçonne déjà ce que contiennent les volumes auxquels ces titres servent d'étiquettes. C'est Aristote tout entier qu'Albert possède et qu'il vient lire, interpréter, devant ses auditeurs. Tel est même son goût, telle est sa passion pour le philosophe de Stagire, qu'on l'appellera le *Singe d'Aristote;* qu'on l'accusera d'avoir introduit ce philosophe jusque dans le sanctuaire du Christ, et de lui avoir attribué le siége principal au milieu du temple. Voici ce que Jacques Thomasius dit à ce sujet : « Neque contemnendum quod Danæus observavit, Albertum « Magnum fuisse qui philosophiam profanam, Aristotelicam « puta, jam pridem in limen sanctæ theologiæ a superioribus

« introductam, in adyta ipsa sacrarii Christi intromiserit, illi-
« que in ipso templo principalem sedem collocaverit [1]. » C'est un réquisitoire passionné : il ne faut pas en accepter tous les termes. Les droits de la raison étaient méconnus : au nom de la raison, Albert a protesté contre l'aveuglement de l'ignorance. Est-ce là son crime? A notre avis, c'est là sa gloire. On nous signale quelques pages véhémentes dans lesquelles M. Buchez déplore les effets de cette propagande rationaliste, qui, dit-il, vint, au treizième siècle, altérer le dogme en prétendant l'expliquer [2]. Mais puisqu'au sentiment de M. Buchez ce fut une si monstrueuse alliance que celle de la philosophie grecque et de la théologie chrétienne, il aurait dû, ce nous semble, remonter le cours des âges, et, avec Georges Rosenmüller, dénoncer la plupart des Pères comme ayant déjà perverti le dogme chrétien par des mélanges profanes. Où cette critique a-t-elle conduit Georges Rosenmüller? Où pouvait-elle conduire M. Buchez? A professer que la théologie et la philosophie sont incompatibles. Or, n'est-ce pas, en d'autres termes, mettre toute religion hors du sens commun? Nous sommes donc loin, pour notre part, de nous associer aux vives récriminations qui ont été formulées plusieurs fois, et surtout dans ces derniers temps, contre nos docteurs scolastiques, considérés comme responsables d'un fait qui s'est

[1] Jac. Thomasius, *De Doctor. Scolast. dissert. hist.*; Lipsiæ s. d. (1676), in-4°. Tennemann cite le passage suivant de la *Chronique* de Langius, ad ann. 1258 : « Ob amplitudinem omnifariæ doctrinæ *Magnus* dictus fuit; in omni philosophia peripatetica peritissimus. Hinc et a plerisque *Simia Aristotelis* appellatus est, qui nimium vino sæcularis scientiæ ebriatus, sapientiâli humanam, ne dicam philosophiam profanam, divinis litteris copulare ausus est, quique dialecticam contentiosam, spinosam et garrulam sacratissimæ et purissimæ non timuit permiscere theologiæ, novum et philosophicum modum sacras docendi et explanendi litteras suis tradens sequacibus; theologistarum sectæ, quæ ab eo Albertistarum dicitur, dux et monarcha excellens. » Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 488.

[2] M. Rousselot, *Etudes sur la Phil.*, t. II, p. 119. M. Buchez, *Européen*, n° 9.

accompli suivant la loi même, l'éternelle loi de l'intelligence humaine. Il y a, dans toute théologie, comme nous l'avons déjà dit, deux choses qu'il faut distinguer. Nous nommerons l'une de ces deux choses le sujet, et l'autre l'accident. Le sujet de la théologie est, il faut bien le reconnaître, le sujet de la philosophie : c'est un domaine commun. Quand donc il arrive que, sur ce domaine, les raisonnements des philosophes ébranlent, déconsidèrent les conclusions des théologiens, cela, sans doute, est fâcheux pour les gens qui ont intérêt à perpétuer l'ignorance ou l'erreur, mais leur cause n'est guère respectable. L'accident, en théologie, c'est le détail des symboles consacrés : les religions, et même les sectes diverses ont, à cet égard, des préférences opiniâtres, et c'est par cela surtout qu'elles diffèrent. Notre opinion est que la philosophie n'a pas à s'inquiéter de ces formules : en travaillant à justifier les unes ou les autres, elle ne peut que se créer de grands embarras. Mais que reproche-t-on si durement à notre docteur? A-t-il suivi l'exemple périlleux de Bérenger ou de Gilbert de la Porrée, et disserté sur les mystères en des termes nouveaux et blessants pour des oreilles catholiques? Il a beaucoup écrit, et avec assez de liberté : qu'on signale donc, dans l'immense recueil de ses œuvres, un seul passage suspect d'hétérodoxie! On n'en signale aucun. Peut-être a-t-il osé prétendre que, sur les questions communes, c'est à la philosophie qu'il faut s'en rapporter, quand la théologie refuse de souscrire à ses décisions? On sait déjà que nous ne voudrions pas blâmer cette audace. Mais Albert a toujours été de son siècle et de sa robe, et jamais sa raison n'a troublé sa foi : « Quand il s'agit des choses divines, la foi, dit-il, vient avant « l'intelligence, les autorités avant les raisonnements [1]. » Et, dans toutes les affaires litigieuses, il proteste hautement que

[1] In lib. I, *Sentent.*, dist. II, art. 10.; dist. III, art. 3.

la tradition est son unique règle. A-t-il même, par aventure, confondu, comme nous venons de le faire, les deux sciences que M. Buchez se montre si curieux de distinguer? Loin de là : cette distinction, dont on se fait un argument pour censurer sa méthode, Albert l'a formulée cent fois dans les termes les plus favorables aux prétentions de l'école théologique. Si la philosophie, dit-il, est la voie de la science, la théologie est la voie de l'amour. Connaître Dieu comme l'ont connu les philosophes, ce n'est rien que s'élever au moyen de l'abstraction à la thèse d'une cause première : on n'apprend qu'en théologie quelles sont les perfections de Dieu, quelles sont ses ordonnances, comment il aime et comment il veut être aimé, comment sa miséricorde égale sa justice, comment il faut vivre pour lui rendre hommage et mériter le salut promis aux justes [1]. Est-ce là le langage d'un homme qui s'est laissé mettre en servitude par la logique, et qu'elle a conduit aux lieux les plus vénérables du sanctuaire, en lui commandant de les profaner? Non assurément. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet, c'est qu'Albert, soupçonnant l'affinité du mysticisme et du scepticisme, s'est efforcé de prouver que la raison elle-même peut comprendre certaines vérités auxquelles la religion ordonne de croire. L'accusation est, on le voit, bien plus grosse que le délit.

Mais que cela suffise. Nous devons laisser de côté les gloses d'Albert sur l'Ecriture-Sainte et porter toute notre attention sur celles qui ont pour objet les monuments de la philosophie péripatéticienne. Ici, nous le reconnaissons, il suit, il commente fidèlement Aristote, et sa méthode est celle de ce philosophe. Mais quelle est sa doctrine? Déclarons-le par avance, c'est, pour la logique et pour la physique, la doctrine d'Aristote tempérée par celle de Platon; pour la métaphysique ou,

[1] In I *Sentent.*, dist. 1, art. 4.

en d'autres termes, pour la théologie naturelle, la doctrine de Platon, tempérée par celle d'Aristote. On peut dire des philosophes du treizième siècle qu'ils ont été, pour la plupart, éclectiques, et l'ont été sans le savoir. Rechercher la vérité sans préoccupation de parti, reconnaître l'erreur où elle se rencontre, constater la différence des doctrines, et faire ensuite, avec plus ou moins de succès, un grand effort pour associer les vérités éparses et les dégager des erreurs qui les accompagnent; voilà l'éclectisme éclairé. Or, ce n'est pas ainsi que procèdent Albert-le-Grand et ses contemporains. Ignorant l'histoire et la fortune des systèmes exposés et développés par les anciens, ils se persuadent volontiers que Platon et Aristote se sont pris de querelle sur des détails frivoles, mais que, sur les grands problèmes, ils étaient d'accord. L'anarchie des écoles grecques, l'antagonisme constant des doctrines, étant des faits qui leur sont mal connus, ils supposent qu'au-dessus de toutes les sectes, au-dessus de tous les paradoxes individuels, il a existé, chez les Grecs, une philosophie constitutionnelle, si l'on peut ainsi parler, une doctrine invariable dans ses données fondamentales, établie sur des prémisses consacrées par une longue tradition; et ils se mettent en quête de cette doctrine, de cette philosophie. Voilà comment ils partent d'une hypothèse éclectique. Et où les mène-t-elle? A une fiction, à un mensonge. Aussi, quand ils allèguent l'autorité d'Aristote, l'autorité de Platon, que font-ils? Ils attribuent à l'un ou à l'autre de ces philosophes l'opinion vers laquelle ils ont eux-mêmes le plus de tendance, et ils n'obtiennent ensuite l'union des contraires que par la négation de toute contrariété. Qu'on n'oublie pas cette définition de l'éclectisme scolastique. Elle importe beaucoup, car il ne faut pas le confondre avec cette méthode de conciliation qui suppose une critique préalable de tous les systèmes, méthode qui ne manque jamais d'être recommandée quand une

révolution vient de s'accomplir au sein de l'école, quand une autorité, longtemps souveraine, vient de succomber sous les efforts du scepticisme.

Qu'Albert-le-Grand soit donc pris pour un éclectique, mais sous toutes réserves, et distinction faite de ce qui veut être soigneusement distingué. Quand bientôt on verra notre docteur attribuer à Platon le langage d'Aristote, à Aristote celui de Platon, on n'éprouvera plus aucune surprise, on se rappellera qu'il n'avait pas fréquenté l'Académie, et qu'il avait entendu professer dans la chaire du Lycée Avicenne et Averrhoës. Cette observation générale nous épargnera, d'ailleurs, le soin de redresser les erreurs historiques qui se rencontrent en très-grand nombre dans les écrits d'Albert, et que notre analyse, pour être fidèle, devra quelquefois reproduire.

Ce qu'en effet nous nous proposons de donner ici, c'est une véritable analyse des écrits philosophiques d'Albert-le-Grand; non pas de tous, il est vrai, mais des plus importants, de ceux qui résument les autres.

Albert est le premier docteur du moyen-âge qui ait fait profession de commenter, dans une chaire publique, les diverses parties de la philosophie d'Aristote. Ses livres contiennent toute la science acquise au moment où il portait la parole devant son auditoire. Il nous convient donc de l'interroger sur beaucoup d'autres problèmes que sur les trois questions de Porphyre. Nous aurons sans doute ces questions constamment présentes à l'esprit, comme Albert les avait lui-même, et nous ne franchirons d'ailleurs, par aucun côté, ce qu'on appelle les frontières naturelles de la philosophie; mais très-curieux de savoir ce que c'était que l'enseignement du treizième siècle, nous nous arrêterons volontiers aux détails, et l'on nous en saura gré, car notre curiosité doit être partagée.

Commençons maintenant cette analyse. Mais, des nom-

breux écrits d'Albert, lequel lirons-nous le premier? Dans cette incertitude, nous demanderons d'abord au Docteur Universel quel est son opinion sûr le but de la philosophie, sur l'objet spécial des parties diverses dont se compose cette science, et sur la place qui doit être assignée à chacune de ces parties.

A cette question : « Qu'est-ce que la philosophie? » Albert répond : C'est la science des sciences, l'art des arts ; elle a pour objet tout ce qu'il est permis de connaître, *quidquid est scibile*. On la divise en deux parties principales : la philosophie réelle, *Philosophia realis*, qui traite de toutes les choses qui sont, de Dieu, de l'univers, de l'homme ; et la philosophie morale, ou pratique, *Philosophia practica*, qui instruit l'homme de ses devoirs et de ses droits. Il n'y a rien de nouveau dans cette division. Après les Arabes, Michel Scot l'avait, du temps d'Albert, remise en honneur, comme appartenant à la tradition de l'école péripatéticienne [1]. Vient ensuite la définition des parties de la science. La métaphysique, ou transphysique, est bien nommée la philosophie première. Comme elle a pour objet l'être en soi, l'être connu comme une pure essence, abstraction faite du mouvement et de la matière, il n'y a pas de questions supérieures à celles qui sont de son domaine. Après la métaphysique, il convient de placer la science mathématique, qui considère l'être, et non pas un être déterminé, dans les rapports qu'il peut avoir avec le mouvement et la matière sensible. La dernière des parties de la science est la physique, qui traite de l'être, ou plutôt des êtres, dans leur manière d'être actuelle, au sein de la matière sensible. Telle est la succession normale des parties de la philosophie réelle. Cependant, comme l'intellect humain, s'élevant toujours du connu à l'inconnu, recueille les premiers élé-

[1] Vincent. Bellov., *Specul. Doctrin.*, lib. I, c. XVI.

ments de la science par les organes du corps, Albert déclare qu'il commencera l'enseignement de la philosophie par la physique, pour traiter ensuite des mathématiques, et enfin de la métaphysique, ou science divine [1] Cette méthode et ces définitions sont sincèrement péripatéticiennes.

Dans la classification d'Albert, on l'a sans doute remarqué, la psycologie et la logique n'occupent aucune place : c'est qu'elles ne peuvent être proprement appelées, suivant Albert, des parties de la philosophie. La psycologie est une des subdivisions de la physique [2]. Quant à ce qui regarde la logique, comme elle n'a pas pour objet la recherche du réel, mais l'étude des moyens par lequel l'intellect va du connu vers l'inconnu, *qualiter ignotum fiat notum*, c'est, de toutes les disciplines, celle qu'il faut aborder la première, car, dépourvu du flambeau de la logique, l'esprit ne peut que s'avancer dans les ténèbres; cependant, puisqu'elle n'enseigne pas ce qui est réellement, mais ce qui est problématiquement, et la méthode qu'il faut suivre pour connaître ce qui est en vérité, elle n'est pas, à bien parler, une des sections de la philosophie : c'est un art, c'est une science spéciale, *scientia est specialis,* qui a pour axiômes de simples conjectures, qui argumente sur le vraisemblable pour rendre l'esprit capable d'argumenter sur le vrai, quand on lui soumettra les questions physiques, mathématiques ou métaphysiques : « Logica « una est specialium scientiarum; sicut in fabrili, in qua spe« cialis est ars fabricandi malleum [3]. »

Que cela soit dit, et dans l'analyse que nous allons présenter des opinions d'Albert-le-Grand, nous observerons l'ordre qu'il a préféré, sans approuver cet ordre. Nous sommes, en effet, de ceux qui prétendent que le premier objet de la science est l'étude de la faculté de connaître. Mais il s'agit ici

[1] *In Phys. Arist.*, lib. I, tract. I, c. I. — [2] Alb. Mag., *De Anima*, tr. I, cap. I. — [3] *De Prædic.*, lib. I, c. II, III.

du célèbre évêque de Ratisbonne, de cet Albert qui fut surnommé *le Grand*, le *second Aristote*, et nous devons suivre ses traces pour faire bien comprendre la nature de son enseignement. On attribue de nos jours, et avec raison, beaucoup d'importance à ce qui regarde le choix d'une méthode; cependant, comme toutes les voies ont été fréquentées par un grand nombre de philosophes, nous ne saurions, en prenant celle-ci plutôt que celle-là, craindre d'étonner l'esprit du lecteur par quelque nouveauté. Allons donc, sans plus tarder, en logique, et voyons d'abord l'exposition étendue qu'Albert a faite de l'*Isagoge* de Porphyre : nous y trouverons sans doute, dès le début, sa doctrine, sa doctrine conjecturale sur les trois modes de l'universel.

Albert énonce les trois questions de Porphyre, et fait voir qu'elles ont été diversement entendues. Traitant ensuite la première question, il expose tour à tour, sur cette question, le sentiment des nominalistes et celui des réalistes. Voici maintenant le sien. Il y a trois manières de considérer l'universel : premièrement, il est pris en soi, c'est-à-dire comme étant cette nature simple et invariable qui donne la raison et le nom de l'être *(universale ante rem)*; secondement, comme étant dans l'intellect *(universale post rem)*; troisièmement, comme ayant pour sujet ceci ou cela *(universale in re)*. Comme nature simple, l'universel est véritablement en soi, et il est ce qu'il est, dégagé de tout ce qui lui est contraire, de tout ce qui lui est étranger. Autre est la manière d'être de l'universel, considéré comme ayant pour sujet ceci ou cela; il est alors en acte au sein des choses particulières, et, tandis qu'il leur attribue la forme essentielle, il reçoit d'elles la substance; il n'est plus simple, mais incorporé; il n'est plus un, mais particularisé, c'est-à-dire multiplié. Enfin, l'universel est dans l'intellect, soit comme un rayon de l'intelligence première et souverainement active qui le produit et l'envoie

directement à l'âme humaine, soit comme une abstraction formée par l'intelligence passive qui le recueille. Ce sont là deux hypothèses idéologiques sur lesquelles Albert s'expliquera plus tard; il ne s'agit ici que de définitions. Or, accepté pour un rayon de l'intelligence active, l'universel est immatériel, incorporel, et, pour nous servir des termes d'Albert, « il « meut à l'acte l'intellect possible ou passif, de même que la « couleur meut la vue à l'acte par la manifestation active du « coloré, qui est en elle lorsqu'elle est la couleur en acte. » Comme venant des opérations propres de l'intelligence passive, l'universel est pareillement incorporel, immatériel, puisque cette intelligence le produit en le séparant de la matière et de toutes les circonstances individuantes. C'est ainsi qu'il faut entendre ce passage d'Aristote au premier livre de sa *Physique:* « Il est universel pour l'intelligence ; pour les sens, « il est particulier. » C'est ce qu'Avicenne exprime aussi par ces mots : « De l'intellect vient l'universalité des formes. » En conséquence, les anciens ont reconnu trois espèces de formes : les formes qui sont avant les choses et sont les principes de tous les objets existants ; les formes qui sont dans les choses, et communiquent à ces choses ce qui est leur manière d'être, universelles en ce sens qu'elles s'attribuent à plusieurs, individuelles en ce sens qu'elles se particularisent au sein des choses numérables ; en troisième lieu, les formes qui sont après les choses, c'est-à-dire les formes qui, venant de l'intellect divin ou recueillies par l'intellect humain, tiennent leur universalité de l'un ou de l'autre intellect. Les premières de ces formes sont les principes des choses, les secondes sont les essences des choses, les troisièmes sont les qualités que l'esprit recueille comme signes des choses. D'où il faut conclure : 1°, que les universaux sont, en eux-mêmes, de simples natures, hors de l'intellect, hors des choses ; 2°, qu'ils sont, en quelque manière, dans les choses ; 3°, qu'ils sont, en outre,

en quelque manière, dans l'intellect. Quelle est donc la véritable patrie de l'universel, le lieu où il réside dans sa plénitude et d'où il vient ensuite s'incorporer aux choses ou s'intellectualiser dans l'entendement humain? C'est, comme il semble, l'entendement divin. Mais n'y a-t-il pas une objection préalable qu'il faut écarter? Rien, dit-on, n'est, à titre universel, car tout ce qui est, est un en nombre; or, être un en nombre, est l'opposé d'être universellement. En faveur de cette objection, on allègue quelques passages d'Aristote et de Boëce. Il y faut répondre, suivant Albert, que la condition d'être en nombre existe seulement pour tout ce qui est en acte final, *ultimo actu*: or, l'intellect en soi n'est pas en acte final, n'est pas une chose, et ne peut être, par conséquent, soumis au même principe de définition qu'un phénomène, un phénomène étant la détermination dernière, complète, de l'être en acte. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'être un en nombre? C'est posséder une essence distincte de toute autre essence prochaine. En ce sens, on pourrait dire que tel universel est un en nombre, puisqu'il se distingue de tel autre universel. Mais, en vérité, le nombre se dit seulement de la matière et de l'accident. Avicenne prétend que tout ce qui se rencontre chez l'individuel est singulier. Sans doute, mais ce qui est singulier dans l'individuel peut être et est universel hors de l'individuel, c'est-à-dire en soi, *secundum se*. Enfin, on dit, avec Avicenne, avec Algazel, que l'universel en soi, séparé des choses et de l'intellect, n'est pas incréé, mais créé, et qu'il tient ce qu'il a d'être d'une détermination actuelle de la volonté divine. Or, tout ce qui est déterminé est individuel; donc l'universel est l'individuel : conséquence absurde qu'on ne paraît pas pouvoir éviter, si l'on ne s'en tient à l'hypothèse nominaliste : tout universel est une simple abstraction de l'intellect, une notion qu'il recueille, qu'il forme, et rien de plus. A cela, que répond Albert? Il répond qu'en effet toute détermination

actuelle de la volonté divine est une essence individuelle; mais que l'universel en soi est un rayon permanent, *qui nec incipit, nec desinit*, de l'intelligence universellement agissante, c'est-à-dire de Dieu *(sunt radii luminis intelligentiæ universaliter agentis, quæ Deus est)*, et non pas un phénomène, un fait, une chose qui commence et finit. Voilà une réponse préalable à la première question de Porphyre.

On voit déjà que la manière d'Albert-le-Grand ne ressemble en rien à celle des docteurs qui sont venus avant lui. Ceux-ci, nous parlons des plus habiles et des plus audacieux, recherchaient toujours des périphrases quand ils étaient obligés de dire leur sentiment sur les problèmes; et, après avoir établi ce qu'ils appelaient leur thèse, ils se gardaient bien de la développer. Albert procède avec beaucoup plus de franchise. Non-seulement il reconnaît, il avoue les difficultés que les questions lui présentent, mais, après avoir énoncé ses propres conclusions, il les discute. Cette discussion achevée, quand il croit enfin tenir la vérité, il interroge tous les interprètes, et n'hésite pas à se déclarer contre eux, c'est-à-dire contre l'autorité, lorsqu'elle lui paraît en défaut. C'est, à dater du treizième siècle, la méthode de tous les scolastiques; elle était encore en vigueur quand Descartes vint proposer la sienne. Albert en est l'inventeur.

Venons maintenant à la deuxième question de Porphyre. Les universaux en eux-mêmes, *secundum se*, sont-ils corporels ou incorporels? Ils sont corporels, suivant Platon interprété par Albert, mais la thèse platonicienne ne lui semble pas acceptable. En effet, le mot *corporel* peut se prendre de quatre manières. Ainsi, l'on dit que tous les objets sensibles sont corporels, et cela s'entend de reste. On appelle, en second lieu, corporelles, certaines formes inséparablement unies à leur sujet, comme la blancheur, la noirceur, la chaleur, etc. Si ces formes n'ont pas, il est vrai, d'étendue, de quantité

propres, elles sont toutefois susceptibles de plus ou de moins dans le sujet qui les reçoit, et, par conséquent, l'étendue, la quantité peuvent se dire de ces formes. Troisièmement, tout ce qui appartient au corps et se détermine en lui, comme l'âme végétative, les sens, l'imagination, est dit être corporel. Enfin, la corporéité s'attribue encore au point considéré comme principe de la quantité corporelle. Or, l'universel n'est corporel sous aucun de ces quatre modes ; il est, comme la nature même du corporel, c'est-à-dire *le* corps, pris absolument : le corps, se disant de plusieurs, est un universel et n'est pas *un* corps. On s'est à bon droit servi de ces mots *forme, essence formelle*, pour désigner l'universel *in se*, et on les a justement opposés à ceux-ci : *forme matérielle, forme substantielle*, qui désignent l'universel *in re*. Toute forme première, scrupuleusement, rigoureusement distinguée des formes secondes, est une essence pure, une *raison d'être*, et non pas un corps. Mais on fait cette objection : toute matière étant par elle-même indivisible et immobile, ne peut être principe de quantité ; pour la diviser, l'intervention d'un principe supérieur est nécessaire ; or, il faut que ce principe soit corporel, autrement il ne pourrait entrer en commerce avec la matière, et l'on dit, en effet, que le corps se divise par quantités corporelles. Cette objection, suivant Albert, n'est pas sérieuse. Il est incontestable que les quantités ou les parties du corps sont corporelles ; mais le principe qui constitue l'espèce, le genre de la quantité, qui donne le nom, la définition de la quantité, n'est pas lui-même une quantité, un *quantum ;* il est la nature simple, incorporelle, de la quantité, du *quantum*. Et n'est-ce pas ce principe qui est un universel en soi? Autre objection : ce qui, dans l'ordre de la nature, est l'antécédent, est la cause, le principe du conséquent. Or, suivant les Platoniciens, le *quantum* sensible a pour antécédent un *quantum* supersensible, qui est sa cause, son principe ;

or, toute cause est un universel : donc, ce *quantum* supersensible est un universel ; et, comme séparé de sa cause propre, comme idée, comme être intermédiaire, il est, ainsi qu'on l'a dit plus haut, corporel. Mais, répond Albert, en admettant que le *quantum* supersensible soit le principe efficient du *quantum* sensible, ce *quantum* supersensible a lui-même pour principe formel la quantité simple, première, qui est le véritable universel *quantité*, et cet universel est incorporel. Voilà, dit-il, ce que les disciples d'Aristote opposent victorieusement aux disciples de Platon, et, lorsqu'il s'agit des principes, c'est la doctrine des Péripatéticiens qu'il faut suivre. A cette profession de foi le philosophe ajoute, pour terminer, qu'il ne s'inquiétera pas davantage de certains sophistes auxquels il a semblé bon d'écrire avant lui *quelque chose* sur le même sujet, « qui ante nos quædam scripserunt. » Qui désigne-t-il ici ? Nous l'ignorons ; mais on peut choisir entre les réalistes du treizième siècle ceux auxquels on préfère appliquer cette sentence dédaigneuse : ils ont presque tous donné dans l'écart qu'Albert-le-Grand reproche à quelques-uns.

Troisième question : Comment peut-on dire que les universaux sont ou ne sont pas séparés des objets particuliers ? Aristote semble établir, *ponere videtur*, que l'universel n'est jamais hors des particuliers. On répond, au nom de Platon, que l'essence pure de l'universel, ne tenant pas des particuliers la manière d'être qui lui est propre, peut être sans ces particuliers, et, par conséquent, en est séparable ; mais il importe de bien comprendre l'opinion d'Aristote. L'universel, en tant qu'universel (c'est-à-dire l'universel considéré dans sa manière d'être absolue), est assurément distinct de l'individuel en tant qu'individuel. On peut même dire qu'absolument ils sont contraires. Si toutefois on prend l'individuel pour le sujet qui reçoit et supporte cette nature commune qui est l'uni-

versel, alors on ne peut dire que l'universel est séparé de l'individuel. En effet, comme il est établi, l'universel en acte est dans le particulier, bien qu'il soit universel indépendamment de cette union au particulier. Ce qu'il ne faut pas oublier, car si l'universel en soi ne pouvait être séparé de l'individuel, il ne serait pas sujet de définition, et il n'y aurait aucune science de l'individuel. Quelques-uns prétendent que l'universel en soi possède l'être, mais non pas l'être complet, et qu'il se complète par son union à l'individuel ; mais cela n'est pas soutenable : l'universel en soi est un être complet, puisqu'il possède tout ce qui est l'être propre de l'universel, de même que l'individuel en soi est un être complet, puisqu'il est ce qu'il est, c'est-à-dire l'individuel, indépendamment de ce que lui attribue l'universel. Cela dit, Albert s'arrête, et, sans paraître soupçonner qu'il importe de conclure avec plus de rigueur, il va répondre aux objections de ses adversaires. Continuons de parler en son nom, et achevons d'exprimer sa pensée.

L'universel ayant été défini sous ces trois modes : l'universel en soi, *in seipso;* l'universel conceptuel, *quod refertur ad intelligentiam;* et l'universel adhérent à ceci et à cela, *quod est in isto vel in illo,* il est clair que, sous les deux premiers de ces modes, l'universel est séparable et séparé de l'individuel. La raison d'être de l'universalité, l'essence de l'universel, *ratio universalitatis, esse universalis*, n'est pas cela qui est universellement dans les êtres ; et si cette raison d'être ne s'actualise hors de sa cause qu'au sein des choses sensibles, elle n'a pas besoin de cela pour être, du moins, actuelle dans sa cause, c'est-à-dire dans la pensée de Dieu. En outre, les notions universelles de l'intellect humain sont pareillement hors des objets naturels desquels elles ont été recueillies. Il est donc vrai, comme Platon l'a posé, que l'universel peut être dit séparé de l'individuel. Mais, d'autre part, on affirme à bon

droit, avec Aristote, que l'universel en acte objectif, *in actu, in re*, est adhérent, inhérent à l'individuel, et qu'il n'existe hors de l'individuel aucun universel engendré, naturalisé (si l'on peut ainsi traduire les termes *ratum in natura*, ou *naturatum*, employés indifféremment en scolastique), c'est-à-dire substantiellement déterminé.

Or, comme cette assertion péripatéticienne est le point le plus important de tout le débat, les docteurs qui se prétendent du parti de Platon ne manquent pas de la contredire. Si l'universel ne tient pas du particulier sa manière d'être en tant qu'universel, il faut toutefois reconnaître, suivant Albert, que l'universel ne peut s'actualiser objectivement hors de l'individuel, et que par conséquent l'*esse per se acceptum* de l'universel n'est pas la substance seconde, mais seulement ce qui peut le devenir. Parmi les choses qui possèdent les conditions réelles de l'être, il n'en est aucune qui ne soit déterminée; c'est ce qu'Albert déclare expressément dans plusieurs passages de son traité sur les *Prédicables* : « Res dicun- « tur. singularia, quæ sola sunt ens ratum in natura [1]. » L'universel est donc, dans la nature, *in natura*, c'est-à-dire dans l'ordre des choses actuelles, inséparable du particulier, et il tient du particulier ce qu'il possède de réalité : aussi ne trouve-t-on pas le genre réalisé hors de ses espèces, ou les espèces réalisées hors de leurs individus : « Sicut genus non est « nisi in speciebus, et species non est nisi in individuis suis. » On dit encore : D'une part, l'universel est immuable, permanent; d'autre part, l'individuel est variable, éphémère; comment donc peuvent-ils s'allier l'un à l'autre? Albert répond : Assurément ce qui donne le nom et la raison de l'universel est impérissable, mais ce qui donne le nom et la raison de l'individuel ne l'est pas moins; l'universalité et l'individualité

[1] Tract. II, c. VI.

sont, en effet, deux principes permanents : mais il ne s'agit pas ici de ces principes simples qui résident dans la cause; il s'agit de l'universel en acte objectif : or, comme l'universel est, en cet état, dans un sujet, tout ce qui affecte le sujet l'affecte lui-même : il n'est donc pas vrai que l'universel en acte soit nécessairement permanent, incorruptible.

Telle est la réponse d'Albert aux trois questions de Porphyre.

Que si maintenant nous laissons le livre des *Prédicables* pour prendre le livre des *Prédicaments*, nous allons encore entendre Albert disserter sur la substance et les accidents les plus généraux de la substance en des termes qu'il donnera pour péripatéticiens, mais qui ne seront pas un commentaire moins libre du traité d'Aristote.

Qu'est-ce que la substance première, la substance proprement dite? Il n'y a pas lieu d'équivoquer ici sur le texte d'Aristote : la substance première, *ab actu substandi dicta*, est ce qui est le premier sujet en acte, ce qui est le suppôt nécessaire de tout attribut substantiel, et il faut répéter, après le Maître, que toute substance première est un individu, comme cet homme, ce cheval [1]. Qu'est-ce qu'une substance seconde? C'est ce qui se dit substantiellement de cet homme, de ce cheval; c'est l'espèce, c'est le genre : « Secundo « substantes et secundo in esse naturæ et actu subsistentes [2]. » D'où il suit que la substance seconde n'est pas hors de la substance première, et que, la substance première étant supprimée, la seconde, privée de son suppôt nécessaire, l'est également : « Destructa prima substantia secundum esse, « nihil remanet secundarum substantiarum vel accidentium [3]. » Albert établit ces principes et les interprète avec autant de sincérité que de clarté, suivant l'esprit d'Aristote. Mais on lui rappelle ce qu'il a précédemment avancé dans son

[1] Lib. de Prædicam., tract. II, c. II. — [2] *Ibid.*, c. III. — [3] *Ibid*, c. IV.

traité des *Prédicables*. Il a dit, dans ce traité, que la raison d'être de la substance seconde, du genre, de l'espèce, est antérieure en ordre, comme raison d'être, à l'être particulier, c'est-à-dire à la substance première; que cette substance première tient sa forme de cette raison d'être, et que, dépourvue de cette forme, elle ne serait pas. Voilà ce qu'il a dit. Or, comment accorder cette proposition : — Toute substance seconde ayant son fondement dans la substance première, en est inséparable, — et celle-ci : — Toute substance première reçoit de l'espèce (substance seconde) ce qui la détermine, c'est-à-dire la forme par laquelle elle est ce qu'elle est? Cela demande un complément de distinctions. Nous traduisons ici la réponse de l'auteur à cette objection, qu'il avait prévue : « En « exposant notre sentiment sur les universaux, nous nous rap- « pelons avoir déclaré que les essences antérieures (superiora) « ne sont pas en nature (secundum naturam, c'est-à-dire *in* « *re*), ne possèdent pas l'être actuel, et qu'elles ne parvien- « nent à ce degré suprême, à ce degré final de l'être, qu'au « sein des choses individuelles, qui, seules, sont douées en na- « ture de ce qui complète l'être; nous avons dit, en outre, « qu'être en genre et en espèce, c'est être encore en puis- « sance, c'est-à-dire confus et indéterminé, *indeterminatum* « *et confusum et fluidum*. Cela signifie que si les individus « cessent d'être, l'universel ne possède plus dans la nature « l'être déterminé [1]. » Les deux propositions, qui semblaient contradictoires, ne le sont donc pas véritablement. Etre en acte objectif, en acte final, ou, pour abréger, être en acte, c'est être en substance ; c'est occuper une place, un lieu propre et indépendant, dans l'ordre des choses nées ou créées : être en puissance, c'est simplement pouvoir être en acte; c'est, en d'autres termes, être encore en idée dans l'entendement divin. Or, si, d'une part, rien n'est en substance que ce

[1] *Ibid.*, c. IV.

qui est déterminé par un acte contingent de la cause libre, on peut dire, avec Albert, que l'être en puissance subjective précède l'être en acte objectif ; si, d'autre part, être en soi c'est être en idée et n'avoir de réel que la possibilité de le devenir, on peut dire encore, avec Albert, que l'anéantissement actuel de la substance première, ou individuelle, entraîne, de toute nécessité, l'anéantissement de l'universel pris comme substance seconde : séparé de l'individuel, cet universel *est* encore, mais il ne *subsiste* plus, il n'est plus en substance, il n'est plus dans la nature ; il est dans sa cause, en Dieu.

Telles sont, en brève analyse, les déclarations faites par Albert dans sa Logique. Nous n'en tirons aucune conséquence ; nous nous abstenons même de les développer dans ce qu'elles peuvent avoir d'incomplet. La logique, suivant Albert, n'est pas une des sciences qui conduisent directement à la vérité ; en logique, toute majeure est une simple thèse, toute conclusion demeure problématique, conjecturale. Ainsi, il faut prendre tout ce qui vient d'être dit sur les divers modes de l'universel et de la substance pour un exorde dialectique, pour une déclaration préliminaire après laquelle doit venir l'exposition du système dont Albert est l'inventeur, et ne pas s'inquiéter encore de concilier les prémisses connues avec les conclusions peut-être déjà prévues. Cependant, comme il est à croire que ce qui est, pour le logicien, le probable, sera le vrai pour le physicien et pour le métaphysicien, on peut déjà se former quelque opinion sur la doctrine d'Albert.

Il n'est pas réaliste comme l'ont été certains interprètes du *Livre des Causes*, puisqu'il combat l'hypothèse des universaux subsistant par eux-mêmes, actuellement, effectivement séparés de leur cause, et rejette parmi les fables tout ce que les prétendus disciples de Platon racontent des merveilles de leur monde archétype. Il n'est pas non plus de la secte réaliste dont Guillaume de Champeaux fut, au douzième siècle,

le principal docteur, puisque, loin de définir l'universel *in re* l'essence ou la substance qui reçoit les individus comme accidents, il déclare que les individus seuls, dans l'univers créé, *in natura,* possèdent la substance, la vraie substance, l'*ens ratum*. Enfin, il n'est pas réaliste comme le sont les partisans de la non-différence, ou de la conformité, puisqu'il professe expressément que si la forme primordiale, antérieure à l'acte, peut être admise comme une essence formelle, c'est-à-dire comme une raison d'être qui peut devenir une réalité, il déclare, d'un autre côté, que la forme réalisée, actualisée, a pour sujet telle ou telle matière, et qu'aucun non-différent n'est par lui-même sujet substantiel, terme de création [1].

Il n'est pas nominaliste, si, pour l'être, il faut souscrire à l'opinion mise par Abélard au compte de Roscelin, puisqu'il se montre tellement soucieux de protester, au nom d'Aristote, contre les dires téméraires de ses disciples, et puisqu'il accepte pour sujet de définition, non pas le nom, mais la pure essence de l'universel.

Enfin, il n'est pas conceptualiste, puisqu'il admet, outre l'universel conceptuel, un universel primordial, antérieur à tout phénomène, et, par conséquent, à toute notion recueillie des objets sensibles, et puisqu'il se prononce résolument contre cette opinion commune, ou, du moins, il le reconnaît, très-répandue (quod multi tenent Latinorum) : « Dictum est « (universale) quod ab intellectu intelligentis accipiat univer« sale esse [2]. » Or, jamais un conceptualiste ne voudra con-

[1] C'est ce qu'il explique plus clairement encore dans le passage suivant de son commentaire sur le *Livre des Six Principes :* « Omnis communitas naturalis est, quia ex singularibus, hoc est singularium essentiali similitudine, procedit. Et sic singularibus in uno similis causa est communitatis. Natura autem est causa talis singularis, et ideo natura causa est talis communitatis, quia quidquid est causa causæ est causa causati a causa illa per aliquem modum. Singularitas autem creationi sive generationi coæquatur, quia terminus generationis aut creationis est singulare. »

[2] *In Prædicab.,* tract. II, c. VI.

sidérer l'universel dans sa cause comme possédant un degré quelconque d'essence; jamais une idée, une pensée, ne sera pour le conceptualisme autre chose qu'une modalité du sujet pensant; jamais la puissance de devenir ne sera définie, dans ce système, une entité de tel ou tel ordre, même le moindre des étants. C'est ce qu'établiront sans réplique Pierre de Verberie, Durand de Saint-Pourçain et Guillaume d'Ockam.

Qu'est-il donc? Il est éclectique : sa doctrine propre est une tentative de conciliation entre Aristote et Platon. A Platon, il emprunte l'hypothèse de l'universel en soi, qu'il appelle *principe, raison d'être, essence pure,* et qu'il localise en Dieu, pour le bien distinguer de la notion subjective, dégagée, suivant les termes de Boëce, des objets particuliers; mais quand il s'agit ensuite de dire, non pas quel principe, quelle idée, mais quelle chose est dans la nature l'universel joint à la matière comme essence formelle, il déclare, avec les interprètes d'Aristote, que cet universel n'est pas sujet, mais second substant, qu'il se trouve dans les choses, mais n'est pas une chose; et voici la proposition d'accord qu'il fait aux deux écoles : les disciples de Platon abandonneront leurs chimères de l'universel supersensible séparé de sa cause et de l'universel actuel servant de suppôt au multiple; d'autre part, les disciples d'Aristote reconnaîtront qu'avant d'être en acte l'universel devait être en puissance : et comme le principal obstacle à la conciliation des deux écoles, est qu'on ne peut définir clairement ce qu'est l'essence d'une raison d'être, on dira que ces principes mystérieux sont éternellement au sein du plus impénétrable et du plus vaste de tous les arcanes, c'est-à-dire dans l'intelligence *universellement agissante*, en Dieu.

Voilà ce que nous apprend la Logique d'Albert. C'est beaucoup, assurément; mais la question de la nature de l'être reçoit tant de formes, elle se pose à l'occasion de choses si

diverses, que nous ne pouvons nous en tenir à ces explications préliminaires, lorsque nous sommes en présence d'un philosophe aussi considérable qu'Albert-le-Grand. Nous avons d'ailleurs pris l'engagement de faire connaître avec quelques détails toutes les parties de sa doctrine. Arrivons à ces détails, et, suivant la méthode qu'il a pratiquée, interrogeons d'abord sa philosophie naturelle sur la réalité positive des choses.

CHAPITRE XVIII.

Physique d'Albert-le-Grand.

Albert commente la *Physique* d'Aristote ainsi qu'il a commenté sa *Logique*. Il énonce d'abord la thèse péripatéticienne, reproduit et critique les gloses arabes, puis ajoute de son propre fonds, *pro modulo suo*, des explications qui ont plus ou moins d'intérêt. Voilà pour la méthode. Albert procède toujours de la même manière. On ne peut dire que les visions de l'enthousiasme n'aient jamais traversé son intelligence ; il faut donc reconnaître qu'il s'égare quelquefois : mais alors même qu'il s'écarte du droit chemin, il marche toujours du même pas, observe avec la même attention tout ce qui l'environne : c'est l'imperfection de ses connaissances qui le conduit à l'erreur ; jamais il n'a manqué de soumettre une proposition nouvelle à toutes les épreuves qu'elle doit supporter, avant d'obtenir ses lettres d'audience auprès de la raison.

Au début de la *Physique*, une grave question se présente à son esprit et l'embarrasse évidemment plus encore qu'il ne l'avoue. Il s'agit de remonter au principe des choses et d'expliquer cette distinction de la matière et de la forme, obscure dans Aristote, rendue plus obscure encore par les débats qu'elle a déjà suscités entre ses interprètes. Entendons-le bien, ce qui cause à notre docteur cette laborieuse inquiétude, ce n'est pas un doute quelconque sur la légitimité de la distinction aristotélique. Aristote dit que, dans la nature, dans l'ordre des choses terrestres, toute substance se compose de matière et de forme : durant toute la période scolas-

tique, cette proposition ne sera pas une seule fois discutée, on l'admettra sans autre examen. La philosophie plus moderne l'a, du reste, maintenue, et n'en a modifié que les termes. La question qui préoccupe Albert est celle-ci : La matière et la forme étant considérées comme parties intégrantes de tout composé, d'où viennent ces parties? ou plutôt, d'où viennent ces principes de toute génération? Dans les explications qu'Albert donne à ce sujet, il y a beaucoup d'équivoques. Se servant toujours du langage péripatéticien, mais attribuant souvent aux mots un sens qu'ils n'ont pas dans la *Physique* d'Aristote, il avance une proposition, la rétracte, fait alors une *digression*, s'éloigne du sujet, y revient lentement, par des voies obliquès, et voudrait bien n'être pas obligé de conclure. Aristote veut que les choses aient deux principes : la matière et la forme. Mais quelle est la nature, quelle est la manière d'être d'un principe? Avant d'être unis, ces deux principes étaient non-seulement distincts, mais séparés; l'étaient-ils simplement par l'individualité de leur essence, comme deux âmes ou deux idées? ou bien l'étaient-ils encore par la diversité des lieux dans lesquels ils avaient leur séjour? Et si, par exemple, le principe matériel, avant d'être joint à la forme, était par lui-même dans quelque lieu, n'y était-il pas la matière universelle, puisque toute division, toute différence vient de la forme? Et s'il existait en cet état, comment ne pas souscrire à la thèse des anciens philosophes Melissus, Parménide, qui regardaient la matière indéterminée comme l'unique source de l'être, comme l'unique fondement de toute génération?

Albert déclare qu'il se réserve de dire son dernier mot sur ce problème lorsqu'il interprétera le septième livre de la *Métaphysique*. Cependant, il n'hésite pas à se prononcer déjà contre toute proposition qui tendrait à identifier les éléments de la substance. De même qu'en psycologie, lorsqu'on

remonte à l'origine des idées, on ne peut se défendre de distinguer le sujet et l'objet, de même, dit-il, quelle que soit l'opinion que l'on professe, en métaphysique, sur l'essence de la matière en soi et de la forme en soi, il faut, en physique, définir la substance un composé de matière et de forme. Soit! Mais est-ce bien là tout ce que le physicien est tenu de répondre sur cette question si difficile et si considérable? Avicembron et ses partisans ne lui permettront pas de se maintenir dans cette réserve trop prudente. Si, disent-ils, l'union de la matière et de la forme peut seule donner la substance, la matière séparée de la forme, « in se accepta et ab omni forma « separata, » est toutefois quelque chose; et qu'est-elle? On leur répond qu'elle est une essence simple. Mais ils ajoutent : Dire qu'une simple essence est apte à devenir le sujet de la forme, c'est dire qu'elle possède la puissance de le devenir. Or, qu'est-ce que cette puissance? est-ce une matière, est-ce une forme? Ce n'est pas une matière, ce n'est pas une forme; car dire qu'une matière est matière de la matière, qu'une forme est forme de la matière séparée de la forme, ce n'est définir ni la matière, ni la forme; et, ce qu'on demande, c'est une définition. Or, si cette puissance n'est ni la matière attendant la forme, ni la forme recherchant la matière, elle n'a pas son principe hors de la matière : donc, elle est en elle, et nous arrivons promptement à ce théorème : — La matière et sa puissance sont un même. La matière et sa puissance pris pour un même, voilà un genre qui contient, comme matière, le suppôt commun de toutes les substances, et, comme puissance, la cause potentielle de tous les causés actuels. En quoi donc diffère-t-elle de Dieu? en rien. On dit de la substance de la cause première (Dieu), qu'elle était avant qu'aucune chose fût, et qu'elle sera quand toute chose aura cessé d'être : cette définition convient parfaitement à la matière. Avant que, par un acte exercé sur sa puissance, elle

fût revêtue de la forme, elle était, et elle sera quand aucune forme ne sera plus. Donc, l'essence ou substance de la matière première et la substance ou essence de la cause première sont parfaitement identiques.

Détestable erreur, *pessimus error*! s'écrie le pieux évêque de Ratisbonne. Mais il s'agit de prouver que cette erreur n'est pas contenue dans les prémisses acceptées par Albert, c'est-à-dire dans l'hypothèse de la matière pure, de la *matière intelligible*. Voici quelques distinctions subtiles, au moyen desquelles Albert s'efforce de justifier sa doctrine de tout soupçon d'athéisme, se réservant, dit-il, de démontrer amplement ailleurs comment doit être conçue la substance de la cause première. Et d'abord, la matière intelligible est simple, sans aucun doute, mais elle n'est pas pour demeurer simple, *simplex est, sed non in fine simplicitatis ;* bien qu'il n'y ait pas en elle d'essences diverses, cependant elle possède des propriétés, elle est propre à entrer en composition, et cette propriété qu'elle a de devenir le sujet de la forme, est en elle et diffère d'elle, sans être néanmoins une chose : c'est une sorte de manière d'être, *ratio,* une disposition potentielle, *habitudo, relatio potentialis,* relativement à la forme. Or, la substance de la matière intelligible, ainsi définie, n'est pas évidemment la substance de Dieu. Elle doit entrer en composition, *est componibilis,* et non-seulement la substance divine est simple, mais elle est d'une inaltérable simplicité. Que dit-on encore? Que la substance de la matière était avant la génération de toutes choses, *ante fieri*, et qu'après la fin de toutes choses, *post omne corrumpi,* elle sera encore. Il faut bien qu'Albert accorde cela, mais il ajoute : Dans aucun moment de la durée, la substance de Dieu n'est le sujet de la génération et de la corruption, et la matière revêt, dans le temps, mille formes diverses. Enfin, tout vient de Dieu ; mais avant l'acte de la création, toutes les formes sont en idée dans

l'entendement divin : quant à ce qui regarde la matière séparée de la forme, elle ne connaît si ce qu'elle est elle-même, ni ce qu'est cette forme avec laquelle elle doit contracter alliance. Voilà les différences principales qui existent entre la matière première et la cause divine [1].

Est-ce le dernier mot d'Albert? L'essence de la matière séparée de la forme ne peut être confondue avec l'essence du suprême moteur. C'est accordé : mais si cette confusion est une des conséquences du système qui porte le nom de Parménide, celui-ci ne l'avoue pas; il se contente de présenter la matière première comme un sujet commun, à la surface duquel se produisent, sous l'influence de la forme, tous les phénomènes individuels. Ainsi, la matière première ne serait pas l'essence même du créateur, mais une création primordiale, un premier acte antérieur à la génération de la substance aristotélique. Cette thèse est-elle acceptée par Albert? Pour sauver celle de la matière première, notre docteur l'accepterait volontiers, mais Aristote s'y oppose. Il la rejette donc, et professe que la matière séparée de la forme ne peut en aucune manière être prise pour un acte, pour une nature, pour une réalité concrète [2]. La substance décomposée donne la matière pour sujet : Albert l'accorde; mais, cette décomposition opérée, il n'y a plus de substance, plus de chose, plus de réalité : « Materia prima nunquam tempore est sine quan-« titate [3]; » — « En aucun instant de la durée, la matière « première n'a pu subsister sans quantité; » et pour qu'on ne lui cherche pas querelle sur un mot équivoque, il

[1] Lib. I, *Phys.*, tr. III, c. XIII.

[2] « Materia nunquam separata est a formis omnibus propter sui imperfectionem quæ ad esse non sufficit sine forma, et hæc imperfectio nunquam relinquit materiam; et ideo cum forma semper erit secundum actum. » In *Phys.* I, tract. II, c. IV.

[3] *Summa de Creaturis*, tract. I, art. 1.

ajoute : « Materia nunquam tempore est sine forma substan-
« tiali [1]. » Voilà sa déclaration : elle est importante, et il faut en tenir grand compte. Cependant, de quoi s'agit-il jusqu'à présent? Il s'agit de ce qu'Albert conteste. Nous connaissons les systèmes contre lesquels il se prononce ; mais, en définitive, quel est le sien? Il a nommé la matière première, et l'a distinguée, comme principe de génération, de la matière engendrée, c'est-à-dire de la matière unie à la forme et devenue l'un des éléments de la substance : ne doit-il toujours nous faire connaître quelle est, à son avis, la manière d'être de ce principe?

Il n'est pas la pure substance de Dieu, il n'est pas un acte antérieur à la génération du composé : est-il donc, sans plus d'ambages, une simple idée de l'entendement divin? « La
« matière, dit-il, est par elle-même principe de désir, le dé-
« sir n'étant autre chose que la privation de la forme avec la
« puissance de la posséder, puissance qui est la matière elle-
« même. L'entité de la matière est, en effet, le sujet apte à
« recevoir la forme, aptitude qui est la puissance, le désir ou
« l'appétit, et ne diffère pas de la matière elle-même. Et si
« l'on demande si cette manière d'être constitue une chose,
« il faut répondre qu'à considérer la chose pour ce qu'elle est
« en elle-même, cette manière d'être n'en est que le sujet;
« en effet, ce n'est pas une chose qu'elle est, mais la privation
« de la chose, et cette privation, c'est le sujet apte, disposé à
« recevoir la forme [2]. » Assurément ce langage obscur, tourmenté, ne peut s'entendre d'une idée divine. Une idée divine n'est pas ce qu'il y a de plus facile à définir ; nous le verrons : mais quand on a contracté quelque habitude des formules particulières aux réalistes, quand on a fait avec eux quelques courses dans la région des nuages, on arrive à comprendre ce

[1] *Summa de Creaturis*, tract. I, art. 4. — [2] *Ibid.*

qu'ils entendent par leurs idées. Ce sont des actes intellectuels et non des privations, des puissances ou des aptitudes, et, pour eux, la matière idéale est un acte au même titre, au même rang, que la forme idéale. Il est donc évident que la matière première d'Albert-le-Grand n'est pas simplement une idée de l'entendement divin.

Ce n'est pas une nature, mais quelque chose de moins ; ce n'est pas une idée, mais quelque chose de plus. Voilà tout ce que nous pouvons dire pour conclure. Or, nous ne nous payons pas assez volontiers de mauvaises raisons pour déclarer que, dans ce débat, Albert obtient l'avantage sur ses interlocuteurs. A notre sens, tout ce qu'on peut dire de la matière séparée de la forme, c'est qu'elle est le pur indéterminé; mais prétendre définir l'indéterminé, ce n'est évidemment que réaliser une chimère, et les distinctions plus ou moins ingénieuses de notre docteur ne sont, en résultat, que des mots à peu près vides. Nous dirions tout-à-fait vides, si nous ne trouvions dans ces mots la condamnation de la thèse qu'Albert se montre si jaloux de faire accepter. Il résulte, en effet, des explications ici données par Albert : 1° que la matière en soi, comme dépourvue de toute forme et de toute détermination, et comme devant être le suppôt de toutes les formes actuellement déterminées, est un autre à l'égard de l'entendement divin; 2° que la matière en soi, pour être un autre à l'égard de l'entendement divin, n'est cependant pas une chose, *non dicit rem*, et qu'elle se distingue par cela seulement de la matière en acte ; 3° qu'elle n'est pas non plus une idée, une idée étant un acte parfait, et non pas une puissance. Or, n'être ni une idée, ni une chose, c'est, il nous semble, n'être rien.

Si fastidieux, si frivoles que puissent paraître ces détails, nous avons cru devoir reproduire succinctement un des plus curieux chapitres de la *Physique* d'Albert, pour montrer, d'une part, que la matière en soi et la forme en soi, considé-

rées comme essences intelligibles, sont alors quelque chose de plus inexplicable encore que les universaux platoniciens, et, d'autre part, que les réalistes les plus aveuglés doivent trouver un fondement aussi solide pour leurs rêveries dans l'hypothèse de la matière et de la forme *primo primarum*, que dans celle des entités mathématiques (c'est le nom que leur donne Albert), auxquelles certains Platonisants attribuaient toutes les conditions de l'être. On le verra plus tard. Les abstractions une fois posées, on ne manque jamais d'esprits industrieux qui les subtilisent encore. Ce ne sont que des mots; on y voit des choses. Bientôt ces choses paraissent elles-mêmes trop grossières, et les intelligences délicates ne les peuvent plus supporter. On invente alors de nouveaux raffinements. Jusqu'où va cette aberration de l'esprit de système? C'est Duns-Scot qui doit nous l'apprendre.

Nous ferons ici, comme Albert, une digression. Les mots, comme Boëce l'a déclaré, comme l'ont ensuite fait observer les premiers maîtres de nos écoles, les mots sont des assemblages de lettres qui représentent indifféremment soit des choses, soit des pensées. Mais, pour avoir été faite dès l'origine du débat scolastique, cette observation pleine de sagesse n'en a pas moins été bien souvent oubliée durant le cours du débat. Une substance étant donnée, l'analyse interroge sa nature, recherche les conditions et la fin de son existence, apprécie les rapports qu'elle a nécessairement ou qu'elle peut avoir accidentellement avec d'autres substances, etc., etc. : à chacune de ces questions, l'esprit fait une réponse; cette réponse est un jugement; ce jugement s'exprime avec des mots, et puis, afin de recueillir, de classer, et, au besoin, d'énoncer plus facilement les diverses notions qu'elle a formées de cette manière, l'intelligence leur donne à toutes une étiquette particulière; c'est encore un mot, mais un mot qui en représente beaucoup d'autres, puisqu'il tient la place de tous ceux qui

peuvent être contenus dans une proposition. Tels sont les procédés de la pensée.

L'auteur des formes du discours, Horace l'a dit, c'est l'usage,

. . . . . usus
Quem penes arbitrium jus est et norma loquendi.

L'usage vient donc, après la pensée, nommer et qualifier les choses. Or, voici quelle est sa méthode. Les choses n'étant connues que par les notions venues d'elles, l'usage impose nécessairement aux choses des noms qui représentent ces notions. C'est ce qui a lieu surtout lorsqu'il les qualifie. Ainsi, non-seulement il leur attribue des qualités qui n'appartiennent pas à leur substance, et signifient simplement la possibilité de tel rapport ou le résultat de telle comparaison entre telle chose et telle autre chose ; mais, ce qui s'éloigne bien davantage de la nature, il prête aux choses les plus insensibles des vertus, des vices, des sentiments. Le langage ordinaire est plein de ces figures : une *belle* prairie, une habitation *agréable*, une nuit *solitaire*, une mer *furieuse*, un chêne *altier*, un lac *mélancolique*, etc., etc. Ce n'est pas tout : l'usage a pris encore d'autres licences. Après avoir arbitrairement nommé les substances et leur avoir imputé comme autant de propriétés intrinsèques toutes les notions procurées à l'esprit par la vue, l'étude de ces substances, l'usage a donné des noms substantifs à ces notions intellectuelles, et il a dit : la *beauté* d'une prairie, l'*agrément* d'une habitation, la *solitude* des nuits, la *furie* des flots, etc., etc. Enfin, après avoir placé dans les objets des qualités qui représentent les notions formées à la suite des sensations du sujet, l'usage leur a de même attribué des qualités d'un autre ordre, qui représentent les jugements de la faculté supérieure, c'est-à-dire de l'intelligence proprement dite. Socrate est : donc, avant d'être, il pouvait être. De ce qu'il pouvait être, l'usage a dit que Socrate était *possible*. Ensuite, il a

fabriqué ces autres mots, la *possibilité*, la *puissance* de Socrate, termes auxquels il a, de la même manière, opposé ceux d'*acte* et d'*actualité*. C'est ainsi qu'à toutes les stations où l'intelligence s'arrête un instant dans la considération des choses nous trouvons un nom substantif qui désigne l'idée formée par voie d'analyse ou d'induction. Tels sont les procédés de l'usage.

Dans quel égarement sont donc tombés les philosophes qui ont pris pour autant de choses tous les noms créés par l'usage, et ont argumenté sur ces abstractions comme sur des réalités? Peut-on disculper Aristote de toute complicité dans les extravagances de ses interprètes? Au fond, Aristote est un des adversaires les plus déclarés de toutes ces fictions; avant la génération de la substance, il ne connaît, il ne suppose aucune forme de l'être, aucune entité : on le sait déjà, et nous donnerons bientôt, avec quelques développements, sa profession de foi sur ce problème. Cependant, il faut bien le dire, le langage d'Aristote dissimule souvent sa pensée, et permet quelquefois de l'interpréter à contre-sens. Ainsi, ces termes d'*acte*, de *puissance*, de *matière première*, de *forme en soi*, de *quiddité*, sont d'Aristote, ou, du moins, répondent assez exactement à ses formules. Et où les trouve-t-on le plus fréquemment? Où ils devraient se rencontrer moins qu'ailleurs, dans la *Physique*. Un docteur qui n'est pas assurément suspect de tendances nominalistes, Malebranche, a lui-même condamné cette phraséologie : « Si, dit-il, les philosophes « ordinaires se contentaient de donner leur Physique simple- « ment comme une Logique..., on ne trouverait rien à re- « prendre dans leur conduite. Mais ils prétendent expliquer « la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si « la nature était abstraite, et ils veulent absolument que la « Physique de leur Maître Aristote soit une véritable Phy- « sique, qui explique le fond des choses et non pas simple-

« ment une Logique, quoiqu'elle ne contienne rien de sup
« portable que quelques définitions si vagues et quelques
« termes si généraux, qu'ils peuvent servir dans toute sorte
« de philosophie. Ils sont enfin si fort entêtés de toutes ces
« entités imaginaires et de ces idées vagues et indétermi-
« nées qui leur naissent naturellement dans l'esprit, qu'ils
« sont incapables de s'arrêter assez long-temps à considérer
« les idées réelles des choses pour en reconnaître la solidité
« et l'évidence [1]. » C'est un cartésien qui parle ; c'est donc un détracteur passionné d'Aristote. Adoucissons les termes de cette sentence : qu'en reste-t-il ? Une critique très-fondée. Il est évident, en effet, que, dans la *Physique* d'Aristote, la place des choses est bien souvent occupée par des mots. Et quel est le défaut commun des interprètes ? D'insister sur les mots, d'en exagérer la valeur et d'en forcer le sens jusqu'à les transformer en choses. Si donc Aristote ne peut être convaincu d'avoir donné dans les écarts des Péripatéticiens du moyen-âge, il faut reconnaître qu'il a fourni plus d'un prétexte à ces écarts.

Allons au-delà. Ce que nous voulons principalement rechercher dans la *Physique* d'Albert, c'est le complément des explications qu'il nous a déjà données, dans son commentaire de l'*Organon*, sur la nature de l'universel *in re*. Or, nous ne voyons pas qu'il discute cette question comme une des thèses premières de la science physique. Tout ce qu'il dit sur les causes, le mouvement, l'infini, le lieu, le vide, le temps et l'éternité, s'accorde assez avec la doctrine d'Aristote, et, du moins, il résulte de ces dires qu'Albert n'admet dans la nature aucune substance universelle ; mais, si curieux qu'il semble de tout démontrer, il néglige d'examiner à part le problème qui a été, durant le douzième siècle, la matière de tant de débats. Voici toutefois ce qu'il professe à ce sujet. Il

[1] *De la Recherche de la Vérité*, liv. III, ch. VIII.

y a quelque chose de commun à tous les êtres, c'est d'être, et l'on dit bien que tout ce qui est est dans la nature : pris en ce sens, le mot nature signifie l'ensemble des lois qui régissent les êtres. Mais il ne faut pas supposer qu'il existe une chose, une quant à l'essence, « aliqua res, una secundum esse, » que se partagent toutes les natures individuelles. Comme espèce, comme genre, comme substance absolument universelle, cette chose n'est pas : « Non intelligimus quod « unquam fuerit aliqua res una secundum esse, quæ divisa « sit in omnes particulares naturas, sive fuerit universalis, « sicut genus et species, sive fuerit universalis absolute « dicta... [1] » Qu'y a-t-il donc d'universel dans les choses? Rien, si ce n'est certaines manières d'être plus ou moins générales, qui donnent à l'esprit les notions de l'espèce, du genre et de l'universel absolu : « Dicitur universalis (natura) sicut « intentio universalis ad quam particulares naturæ resolvun- « tur in genere uno, vel absolute in omnibus naturalibus. « Hæc enim universalia secundum esse nunquam sunt nisi in « particularibus. » Cette déclaration est énergique. Albert comprend que toute autre définition de l'universel *in re* détruit la base de la physique péripatéticienne ; il ne comprend pas moins bien où doit conduire le système qu'il repousse, et s'il se contente de l'appeler *absurde, quod absurdum est*, il est sur le point d'ajouter qu'il est criminel, car il voit dans Pythagore et dans Platon des complices d'Hermès Trismégite, et, dans celui-ci, le premier éditeur des impiétés que contient le *Livre des Causes*.

Mais ne négligeons pas d'adresser encore une question au commentateur d'Aristote. Il nous dira sans doute, dans son

[1] C'est, on l'entend bien, une réserve formulée contre la thèse réaliste de la matière première. Albert semble s'apercevoir que précédemment il s'est expliqué à ce sujet dans les termes les moins clairs. Aussi dit-il, en forme de correction oratoire : « *Non intelligimus quod unquam fuerit.* »

Traité de l'Ame, comment l'esprit recueille ces intentions ou notions universelles qui ont été trop souvent confondues avec les véritables réalités; cependant, puisqu'il s'agit, dans la *Physique*, des lois universelles des choses, il faut qu'Albert nous apprenne quel est son sentiment, quant à l'objet de la *Physique*, sur la légitimité de ces notions universelles qui, recueillies du particulier, sont élevées par l'esprit jusqu'à l'idée de la cause, de la loi suprême. Aristote répond à cette question; il dit que les termes généraux de genre et d'espèce représentent des idées nécessaires et correspondent à quelque chose de réel en tous. Albert semble vouloir exprimer la même opinion dans les phrases suivantes : « Concedimus « bene quod operatio particularium naturarum omnium est « ad unum in specie, et specierum naturæ est comparatio ad « unum in genere, vel generum naturæ comparatio est ad « unam naturæ intentionem quæ communis est absolute. « Sed istas operationes agit intellectus resolvens posteriora « in priora et causata in causas; et non est dans esse sepa- « ratum a particularibus naturis, sed potius considerans « intentionem naturæ abstractam ab hac natura et illa... « Concedimus universalem naturam absolute dici de eo quod « continet et regit omnes naturas particulares. » Cette explication n'est pas à négliger, mais elle est loin d'être complète : elle nous fait connaître, il est vrai, qu'il y a, suivant Albert, un plan, *intentio*, dans tout ce que fait la nature, et que l'étude des phénomènes individuels conduit l'esprit de l'homme à l'idée de la loi qui préside à tant de mouvements si divers et si bien ordonnés : mais qui prouve que ce plan existe? Cet ordre, cette harmonie que l'esprit suppose entre les phénomènes de la nature, cette unité de mouvements dans tous les mobiles, tout cela n'est-il pas chimère, pure fiction? Et cette nature sur laquelle on raisonne sans cesse, que l'on prend pour sujet de définition de tous les objets dits

naturels, est-il bien certain qu'elle soit elle-même autre chose qu'un mot? A ces questions, voici la réponse d'Albert : ce qui est évident, *manifestissimum*, ne se démontre pas : réponse fort sage assurément, mais qui réclame encore une rigoureuse critique des caractères de l'évidence.

Qu'elle nous suffise, toutefois, en ce moment. De ce qui précède, il résulte qu'Albert, comme physicien, est conceptualiste. Dans la matière physique, il voit le fonds commun des êtres; dans la forme physique, ce qui actualise les choses et leur attribue l'essence. Mais ni cette matière, ni cette forme, séparées l'une de l'autre, ne constituent, à son avis, un tout réellement informé, une essence réellement universelle : il y a simplement, entre les diverses substances, des similitudes évidentes que l'esprit recueille nécessairement, et de là les notions de l'espèce, du genre, du tout. L'observation des phénomènes de la vie enseigne encore à l'esprit de l'homme que toutes les substances occupant leur lieu dans l'espace ont un mouvement propre, et que, néanmoins, elles se meuvent dans un certain ordre, vers une certaine fin; de là les idées de cause et de loi. D'où il suit que la physique a pour objet l'étude des êtres, des substances, et non de l'être; que sa méthode est l'analyse, et que toute synthèse est, en physique, une abstraction, c'est-à-dire un concept fondé sur la connaissance de ce qui est réellement semblable, conforme, entre les individus. « La philosophie naturelle s'élève, dit-il, « jusqu'au premier sujet, jusqu'à la première forme des « choses physiques [1] : » cela veut dire que l'observation des choses de la nature peut conduire l'intelligence jusqu'à leur limite; en d'autres termes, qu'en remontant des effets aux causes, on arrive à la thèse des éléments constitutifs de la substance; mais, à ce point, la physique s'arrête, car la

[1] Lib. II, *Physic.*, tract. I, c. x.

science qui a pour objet les principes des choses, les êtres simples dégagés de tous les accidents actuels, s'appelle métaphysique. Albert l'a déjà déclaré dans les prolégomènes de son commentaire, et il le répète toutes les fois qu'on lui adresse des questions qui n'appartiennent pas à la science dont le domaine a pour frontières celles de la nature phénoménale.

Voilà les distinctions, voilà la méthode péripatéticienne. Il faut remarquer, toutefois, qu'Aristote lui-même ne semble pas observer fidèlement cette méthode. En effet, au début de sa *Physique*, il annonce qu'avant de traiter des faits particuliers qui se manifestent sur le théâtre de la nature, il dira ce que c'est que la nature elle-même, et il aborde immédiatement la question des éléments premiers des choses. Mais chercher et démontrer sont deux actes bien distincts. La science consiste à connaître suivant les principes : or, on arrive à cette connaissance par l'analyse, c'est-à-dire par la recherche du général dans le particulier ; quant à la démonstration, elle part des prémisses et les établit d'abord, puis elle montre comment les faits s'accordent avec les principes et comment le particulier est gouverné par les lois générales. Or, il ne s'agit que de ces lois dans les huit livres de la *Physique* d'Aristote. Mais, entendons-le bien, ces lois sont celles des corps organisés : il ne s'agit ici ni de la cause première, ni du moteur premier, mais du premier causé, mais du premier mobile. Il s'en faut donc bien que l'école péripatéticienne suive, même dans la démonstration, la voie fréquentée par les Platoniciens, par Guillaume d'Auvergne : ceux-ci, comme nous l'avons vu, s'occupent d'abord de l'être métaphysique, de l'être absolu, que rien ne change, que rien n'altère, et ils ne laissent ensuite tomber qu'un regard dédaigneux sur l'être contingent, mobile et périssable ; pour ceux-là, le principe de toute démonstration physique se trouve au

sein des choses, ou, du moins, c'est du sein des choses que l'esprit l'abstrait, le recueille, et ils définissent la science de la nature la science des lois qui règlent le mouvement des corps. Albert a parfaitement compris et expliqué cela.

Suivant l'ordre des questions établi par Aristote, il se demande d'abord ce que c'est que la nature, et il répond que c'est l'ensemble des choses actuelles. Puis il aborde le problème des causes, et, sans s'égarer avec les Platoniciens dans le monde fabuleux des hypostases ou des émanations successives de l'être en soi, il commente amplement, mais sans trop s'éloigner du texte, les chapitres 3 et 4 du second livre de la *Physique*. Après avoir parlé des causes générales, Aristote parle du hasard, τὸ αὐτόματον, et, après l'avoir défini, il lui attribue, dans l'ordre des causes, une si faible part d'influence, qu'il a bien l'air de l'admettre par déférence pour d'anciennes opinions, mais de n'y pas croire : aussi Tennemann, en cela d'accord avec le plus grand nombre des interprètes modernes, dit-il qu'au sens d'Aristote les choses dont l'origine est imputée au hasard viennent toutes de causes, de lois réelles, mais ignorées, qu'il faut nécessairement supposer. Albert ne l'entend pas ainsi . il suppose même qu'Aristote a fait trop de concessions à l'aveugle Fortune et réduit la somme de ses œuvres à quelques faits étranges, à quelques rares accidents, *in contingente ut in paucioribus*. Tel est, dit-il, le sentiment de Thémiste, d'Alexandre d'Aphrodise, de Porphyre et d'Averrhoës. Quant au destin, il ne refuse pas de l'admettre, pourvu qu'on le définisse l'ordre suivant lequel la Providence a voulu que toutes les choses s'accomplissent. Mais cette concession ne peut-elle pas être mal interprétée? Quelques philosophes contemporains d'Albert (il ne les nomme pas : « quidam moderni ex sociis nostris ») prétendent, sur la foi de Platon, *juxta Platonem*,

que tout ce qui est résulté d'une cause, que toute cause est nécessairement déterminante, et que, par conséquent, il n'y a pas même de liberté dans les actes qui semblent les plus volontaires. Albert se hâte de protester contre ce fatalisme, au nom de cet axiôme, plus ingénieux que profond, qui se trouve énoncé dans le traité du *Sommeil et de la Veille* et dans le *Livre des Causes* : Quelle que soit l'énergie du moteur, l'effet qu'il opère est toujours relatif à la nature propre du mobile. Au hasard, il oppose la notion de cause ; à l'hypothèse de la cause nécessitante, il répond par le sentiment vague, indéfini, du libre arbitre : si la logique s'accommode peu de ces antinomies, elles semblent du moins acceptées par le sens commun, et, suivant Albert, l'orthodoxie les proclame.

La définition du mouvement est une des parties les plus subtiles de la *Physique* d'Aristote : Albert l'a compris, et pour l'expliquer, pour défendre ensuite ses explications, il s'est donné carrière. Après avoir longuement discuté contre les philosophes anciens et contre les modernes qui ne lui paraissent pas être assez de l'avis d'Aristote, il arrive à cette conclusion : De toutes les définitions du mouvement, la meilleure est celle-ci : c'est l'entéléchie du moteur et du mobile. Nous ne refusons pas de l'admettre ; mais pourquoi ? Précisément parce qu'elle ne définit pas ce qui ne comporte pas de définition. On a fait remarquer plus d'une fois qu'Aristote, même dans sa *Physique*, néglige trop les phénomènes du mouvement, pour disserter à l'aventure sur le principe nécessairement mystérieux de ces phénomènes. La même critique peut être adressée, et à meilleur droit encore, à Albert-le-Grand. Quel est l'objet véritable de la philosophie naturelle ? Ce n'est pas le mouvement, mais l'être mobile. Voilà ce que doit déclarer saint Thomas, et ce que doivent répéter après lui ses disciples, Ægidio Colonna et le cardinal Caietan. Mais Duns-Scot leur fera là-dessus beaucoup de chicanes. Distin-

guant l'être du corps, il soutiendra qu'il ne s'agit pas de l'être dans la *Physique*, mais du corps, et que si l'être est mobile comme principe actif (l'âme) et comme principe passif (le corps), le corps, cet objet spécial de la considération physique, ne sera jamais pris pour autre chose que pour un mobile en puissance; et sur ces distinctions Duns-Scot en établira d'autres non moins frivoles et non moins obscures : cherchant ensuite à définir le mouvement en soi, il ne trouvera rien de mieux que la formule d'Albert, ou celle-ci, qui appartient aux glossateurs Arabes, et qui a été pour Locke la matière de plus d'un jeu d'esprit : « Le mouvement est « l'acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance. [1] » Ce sont là des abstractions vaines, et, nous sommes de l'avis de Locke, presque bouffonnes. Il est donc bien difficile aux philosophes d'avouer que la philosophie consiste plutôt à reconnaître la limite naturelle de l'intelligence humaine, qu'à faire de puérils efforts pour reculer cette limite! Les mots sont des signes; les mots s'arrangent pour exprimer des vérités ou des opinions : mais qu'avons-nous affaire de ces formules géométriques qui n'expriment pas même la plus vague notion de la réalité, de ces conclusions pédantesques que rien ne prouve et qui ne prouvent rien? Le mouvement vient du moteur, soit! mais le mouvement n'est pas, comme principe, dans la nature, et il en est du mouvement ainsi que de tous ces autres termes abstraits auxquels la fausse métaphysique attribue, soit une essence, soit, tout au moins, une manière d'être qu'elle est tout-à-fait incapable de définir. Tout cela vient d'Aristote, et Aristote ne peut pas être excusé sur ce point. Il a fait une bonne guerre aux entités chimériques des Platoniciens, et on lui doit pour cela de la reconnaissance; mais comment un esprit si sage, si bien réglé, a-t-il été se com-

[1] *Essai Philos.*, liv. III, ch. IV.

plaire à combiner de telles abstractions, après avoir démontré que les termes abstraits ne désignent aucune chose réelle? S'il n'est pas responsable de toutes les extravagances de ses disciples, il faut dire, toutefois, que dans les huit livres de sa *Physique* et dans le douzième de sa *Métaphysique*, il fait un assez grand abus des principes, des forces et des causes, pour offrir prétexte et matière à beaucoup d'autres fictions.

Après la question du mouvement, vient la question de l'infini. Suivant Aristote, l'infini est ce qui donne toujours à concevoir une grandeur au-delà d'une grandeur déterminée; mais il n'y a point *in re* d'être infini. Ainsi l'on dit bien que le temps et le mouvement sont infinis, parce qu'on ne peut supposer ni le commencement ni la fin du temps et du mouvement; d'où il suit que le monde, sujet du temps et du mouvement, est infini, c'est-à-dire éternel, tandis que tout ce qui est substance dans le monde est fini, c'est-à-dire périssable. Quant à l'espace, il est sans doute susceptible de division à l'infini; mais, puisqu'il est le lieu des corps, il ne peut être réellement infini sans que les corps le soient, οὔτε γὰρ ὁ τόπος ὁ πᾶς μείζων ἢ ὅσον ἐνδέχεται τὸ σῶμα ἅμα εἶναι. Il y a là pour Albert de grandes difficultés. Suivant Aristote, si la somme des corps individuellement périssables, c'est-à-dire le monde, peut être considérée comme infinie quant à la durée, elle ne l'est pas quant à l'étendue, puisque le monde n'est qu'une portion du tout. Albert commence par établir qu'on ne trouve pas *in re* de substance infinie : 1° parce qu'une substance infinie serait dépourvue d'accidents; 2° parce qu'une substance infinie serait une éternelle raison d'être, et qu'une raison de ce genre n'est pas un acte, une réalité. A ces preuves principales, il en ajoute

[1] *Phys.*, III, v.

d'autres ; celle-ci, par exemple : tout corps occupe son lieu propre ; or, un corps infini réclamerait un lieu pareillement infini ; et tout lieu est fini, puisque tout lieu est ontologiquement compris dans ces limites, *sursum*, *deorsum*, *dextrorsum*, *sinistrorsum*, *ante*, *retro*. Mais négligeons ici les démonstrations : ne nous arrêtons qu'à la doctrine. Albert admet l'infini syncatégorématique ; il reconnaît qu'on peut ajouter par la pensée à ce qui est, de manière à concevoir l'étendue, la grandeur, la multitude infinies ; mais il combat l'hypothèse de l'infini catégorématique, en prouvant, d'une part, que le nombre n'est pas divisible au-delà de l'unité, et que, d'autre part, toute multiplication du nombre à l'infini est une addition de grandeur en puissance, et non pas de grandeur en acte. C'est marcher beaucoup pour faire peu de chemin ! « Il y aurait, dit un philosophe moderne, bien des « remarques à faire sur l'infini. Pour abréger, je me bornerai « à dire que c'est un nom donné à une idée que nous n'avons « pas, mais que nous jugeons différente de celles que nous « avons [1]. » Quel besoin de disserter plus longuement sur cette question et de faire d'autres remarques ? Celle-ci termine tout débat de la manière la plus satisfaisante. Qu'est-ce que l'infini ? C'est une idée que nous n'avons pas. Cela suffit. Il est entendu que cette négation de l'infini substantiel ne contredit en rien la notion de Dieu. En *Physique*, il s'agit de l'infini *secundum quid*, et non pas de l'infinité simple de l'éternelle cause. Mais pourquoi cette cause s'appelle-t-elle infinie ? Parce qu'elle est incompréhensible. L'infini, c'est le nom du mystère ; où la raison s'arrête, elle pose l'infini.

Qu'est-ce que le lieu ? C'est, dit Aristote, la première limite immobile de ce qui environne les corps [2]. Albert reproduit cette définition. Mais les objections qu'on fait valoir

[1] Condillac, *Traité des Systèmes*, seconde partie, art. 5. — [2] *Physique*, IV, IV.

contre elle ne sont pas d'hier. Long-temps avant Locke, on avait remarqué que dire du lieu qu'il est une limite immobile, c'est, du moins, en apparence, nier tout mouvement. Il s'agit, d'ailleurs, d'expliquer dans quels rapports se trouvent les superficies et leurs limites, ce qui n'est pas la matière de médiocres difficultés. Ainsi, suivant Thémiste, le ciel est dans un lieu en raison de sa superficie concave; en raison de sa superficie convexe, suivant Gilbert de la Porrée; en raison de son centre, suivant Averrhoës; en raison de ses parties, dira bientôt saint Thomas. En présence de ces difficultés et de bien d'autres, Alexandre d'Aphrodise et Avicenne ont nié l'existence objective du lieu. Albert donne à ce sujet les explications les plus étendues. Il recherche d'abord, avec l'attention la plus scrupuleuse, ce que c'est que la notion du lieu de tous les corps et la notion du lieu occupé par un corps déterminé; ensuite il prouve, même surabondamment, que le lieu de tous les corps et le lieu d'un corps déterminé sont également immobiles. Pourquoi? Parce que les corps changent de lieu sans être accompagnés dans leurs mouvements par le lieu qu'ils occupaient. Cet argument fera fortune. Annonçons, toutefois, qu'on verra recommencer toutes les controverses quand le Docteur Subtil sera venu distinguer l'incorruptibilité et l'immobilité du lieu.

La question du lieu conduit à celle du vide. Il n'y a pas de vide. Aristote l'avait prouvé contre Pythagore et contre Démocrite, et déjà Guillaume d'Auvergne avait amplement développé cette preuve dans l'école de Paris. Albert-le-Grand reproduit à son tour la démonstration du Maître et l'appuie avec des arguments de son propre fonds. Il n'y a pas de lieu qui ne soit occupé par un corps. Duns-Scot lui-même n'osera protester contre cet axiome, et la négation du vide sera, pour tous les scolastiques, un point convenu.

Mais qu'est-ce que le temps? Ce ne sont pas seulement

d'intraitables nominalistes qui ont élevé des doutes sur l'existence objective du temps [1]. Saint Augustin avait dit, avant eux, que le temps est, comme mesure du mouvement, un simple concept de l'intelligence. En effet, le passé, puisqu'il n'est plus, n'est pas au sein des choses ; l'avenir, puisqu'il n'est pas encore, n'y est pas davantage ; le présent, qui est tout l'acte du temps, est donc nécessairement le pur indivisible : or l'indivisible ne peut être ni le temps tout entier, ni quelque partie du temps. Donc, suivant saint Augustin, le lieu propre du temps est l'âme, comme le monde est le lieu propre des corps générables et périssables. Mais cette doctrine semble avoir été repoussée par la plupart des Péripatéticiens, Alexandre d'Aphrodise, Thémiste, Théophraste et Porphyre. Albert la combat. La mesure du mouvement est, dit-il, hors de l'âme, de même que le nombre formel, au moyen duquel l'âme apprécie l'étendue, a pour fondement au sein des choses les unités substantielles ; et ces unités seraient en elles-mêmes et dans leurs rapports, ainsi que les points du temps, quand l'intellect humain serait incapable de distinguer la diversité des phénomènes et la succession des moments de la durée. Quelle que soit la valeur de la définition péripatéticienne, Albert la reproduit sous tant de formes, la commente avec une telle variété de digressions, qu'après avoir lu les dix-sept chapitres dans lesquels il a traité cette question du temps, on se persuade que la matière est épuisée. Ce n'est pas qu'il y ait, dans ces dix-sept chapitres, un grand nombre d'idées nouvelles : presque tout ce qu'Albert dit au sujet du temps se retrouve dans les commentaires arabes ; mais, ce qui lui appartient, c'est l'ordre suivant lequel il sait ici disposer les questions nombreuses auxquelles le physicien est tenu de répondre, et les réponses qu'il y doit faire : or, il y a dans cette disposition

[1] Il faut lire à ce sujet G. Biel, *Collectorium in Sent. Ockami*, lib. II, dist. 2, quæst. 1.

tant d'art, tant d'habileté, que si Locke avait lu le traité III de la *Physique* d'Albert, il aurait assurément mieux compris ces termes ἀριθμός, κινήσις, contre lesquels il nous paraît avoir disputé d'une manière si frivole [1]. Il y a beaucoup à dire sur l'existence objective du temps ; c'est une des questions que Guillaume d'Ockam a le mieux traitées, une de celles qui convenaient le mieux, il faut le dire, à cet esprit plein de pénétration et de sagesse. Après Albert, c'est Guillaume d'Ockam qu'il faut interroger sur cette question, pour savoir combien elle est grave, pour apprendre comment elle doit être résolue.

Au-delà du temps, même de l'avis d'Aristote, est l'éternité. Mais il ne paraît pas que le Maître et ses anciens commentateurs aient suffisamment distingué l'éternité du temps infini. Or, un philosophe chrétien doit-il avoir à ce sujet quelque incertitude ? Saint Augustin a pu, sans offenser aucun dogme, rapporter le temps à l'intelligence ; mais il ne saurait être permis à Albert de s'en tenir à une opinion problématique sur la réalité extrinsèque de l'éternité ; il faut qu'il l'affirme, il faut qu'il la prouve. Albert commence par critiquer l'assimilation de l'éternité au temps infini. Le temps, posé comme infini, est néanmoins divisible, tandis que le propre de l'éternité est de ne supporter aucune division, et de n'être la mesure que d'elle-même : on dit donc mieux que l'éternité est l'espace sans intersection, *spatium non intersectum*, la permanence absolue, *mora*, expression empruntée à Gilbert de la Porrée, ou bien le *nunc stans et non movens* de Boëce. Il est incontestable que si l'on admet comme synonymes les termes *éternel* et *infini*, on pourra dire que, le temps et le mouvement étant infinis, le monde, qui ne saurait être sans le temps et sans le mouvement, et sans lequel le temps et le mouvement

[1] *Essai Phil.*, livre II.

ne sauraient être, est, comme le temps, comme le mouvement, infini, c'est-à-dire éternel. Ce qui nous paraît résulter des explications données par Albert, c'est que, d'une part, l'infini se dit du temps et du mouvement, en ce sens que la pensée peut toujours ajouter une somme nouvelle de moments à une quantité déjà déterminée, et que la possibilité constante de cette addition donne l'idée du temps infini ; mais que ce temps infini est un pur intelligible, le temps en acte ayant nécessairement commencé et devant nécessairement finir : c'est, d'autre part, que le temps infini, ou plutôt indéfini, est précisément le contraire d'un tout déterminé, tandis que rien n'est plus déterminé, plus simple, plus incomplexe, et plus positif que l'éternité *secundum se*. C'est toujours là que notre docteur est conduit par la logique, et c'est là qu'il l'abandonne pour s'avancer plus loin sous les auspices du mysticisme ; c'est à ce point qu'il commence à réaliser des abstractions pour les localiser ensuite, si cela peut se dire, dans le domaine de ce qui est en soi. Ce qui est en soi est, quant au genre, le contraire de ce qui est en acte : ce qui est en soi ne commence pas, ne finit pas ; ce qui est en acte commence et finit. Cette manière de considérer l'acte ne sera pas, comme nous le verrons, acceptée par l'école de Duns-Scot : signalons donc ici, en peu de mots, ce qui distingue le réalisme de Duns-Scot et celui d'Albert. Toutes les entités plus ou moins chimériques d'Albert sont, avant l'acte réel, au-delà des choses de la nature ; pour user de la phraséologie scolastique, elles sont en Dieu, ou sont de Dieu. Duns-Scot ne rejette pas cet ordre d'entités ; il les admet, et même il en augmente le nombre : mais au-dessous d'elles, il en suppose d'autres encore, qui, produites hors de leur cause, sont après Dieu, sans toutefois être les choses elles-mêmes ; d'où il suit qu'elles sont, comme étant avant les choses, des natures incomplexes, et, comme étant après Dieu, des actes, des actes entitatifs.

Cette distinction de l'un et l'autre réalisme veut être développée, elle le sera : il ne nous importe ici que de l'établir.

Insistons cependant encore, avec Albert, sur un problème contingent. L'infinité n'étant pas l'éternité, l'éternité se dira proprement de Dieu, de Dieu seul ; l'infinité pourra se dire tout à la fois du monde et de Dieu, mais en divers sens : en parlant de Dieu, ce sera l'infinité positive, catégorématique ; en parlant du monde, ce sera l'infinité mathématique, conceptuelle. Par cette distinction, qui est fondamentale, Albert proteste contre l'hypothèse du monde éternel. Mais il va plus loin, car il motive cette protestation. Aristote a exposé ce que c'est que le mouvement dans le troisième livre de sa *Physique* ; dans le cinquième, le sixième, le septième et le huitième, il a complété cette définition par l'examen de toutes les opinions reçues dans les anciennes écoles sur l'origine et les formes du mouvement. Ce qu'Aristote dit, en général, de l'infinité du mouvement, du premier moteur immobile, τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, et de l'active immutabilité de ce moteur, peut être facilement ramené à la créance catholique, et Albert ne croit pas avoir mieux à faire que de reproduire, en les amplifiant, les assertions aristotéliques. Cependant il ne peut se dissimuler que le Maître regarde le monde comme n'ayant pas commencé, comme ne devant pas finir. Il faut donc qu'il se sépare de lui sur ce point. Mais quels arguments fera-t-il valoir contre l'assertion péripatéticienne? Ce n'est pas, qu'on le remarque, au nom de l'autorité, au nom de la foi, qu'il se prononcera contre la thèse du monde éternel ; c'est au nom de la philosophie qu'il osera la combattre, qu'il exposera la génération *ex nihilo*, qu'il racontera comment le moteur immobile éternel a, par un acte de sa volonté, produit le monde dans le temps, et comment, par un nouvel acte de la même volonté, il doit un jour le détruire. Il serait trop long de reproduire cette partie de la glose d'Albert, qui a

d'ailleurs pour objet des propositions dogmatiques universellement acceptées. Qu'il nous suffise de rappeler comment il introduit, discute et prétend résoudre, en parlant de la création, une des plus considérables des questions scolastiques. Là se trouve nettement établie la différence que nous signalions tout-à-l'heure entre l'un et l'autre réalisme, celui d'Albert et celui de Duns-Scot.

Kant s'exprime en ces termes au sujet de la création : « La « création est une unité ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas plusieurs « créations successives, mais que toutes les substances sont « créées d'un seul coup. La succession est, à la vérité, dans « le monde même, une condition de la détermination des « choses ; mais elle ne peut être une condition de l'existence « du monde quant à la substance, ni par conséquent une « conséquence de l'action divine. Le temps, avec toutes ses « successions, ne fait pas partie des conditions de la création « comme action de Dieu. Dieu ne peut avoir créé successive- « ment ; la création est donc une unité... Si nous recon- « naissions plusieurs choses comme créées successivement, « nous n'aurions aucune raison déterminée pour expliquer « les phénomènes [1]. » Cette proposition, parfaitement sensée, n'est aujourd'hui contestée ni par les naturalistes, ni par les idéologues ; il n'est personne qui ne consente à dire, d'une part, que les phénomènes s'engendrent au sein de l'univers, en ordre successif, et que, d'autre part, la génération première, la création, a été génération, création de substances, de touts composés, déterminés, et non de matières dépourvues de formes ou de formes dépourvues de matière. Mais, nous le savons déjà, loin d'être communément admis au moyen-âge, ce principe n'était qu'une thèse contre laquelle s'élevaient bien des présomptions. Voici donc ce qu'Albert

[1] *Leçons de Métaph.*, p. 428 de la traduction de M. Tissot.

déclare à ce sujet : « Si nos diceremus quod cœlum primum « fuit in potentia materiæ, et post exivit in esse per modum « generati de ipsa, sicut dicunt illi qui dicunt quod non « omnia creata sunt simul, tunc oporteret nos dicere quod « tempus primum fuit numerus motus materiæ quo movebatur ad esse cœli et aliorum substantiali forma distinctorum. De qua sententia fuit Anaxagoras et Empedocles, et, « post eos, Ovidius, sicut quod dixit quod

> Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum
> Unus erat toto naturæ vultus in orbe
> Quod dixere Chaos...

« Et in hanc sententiam consenserunt multi theologi diversarum religionum, tâm scilicet Saracenorum, quam Judæorum, quam Christianorum. Sed nos non consentimus « in hoc, sed potius quod omnia creata sunt simul, et quod « tempus coœquœvum sit cœlo et motui ejus, et a motu cœli « creatus sit motus materiæ activorum et passivorum, quæ « sunt generabilia et corruptibilia : quam sententiam confirmant multi Peripatetici et multi theologi aliis subtiliores [1]. »

On devine les motifs pour lesquels Albert avait si fort à cœur de repousser l'hypothèse d'une ou de plusieurs générations antérieures à la génération de la substance aristotélique. La plupart des Pères Grecs, plus ou moins engagés dans le parti de Platon, avaient admis la cosmogonie de ce philosophe, son chaos, sa matière première et même son monde archétype. Albert désigne ici, sans les nommer, Origène, saint Bazile de Césarée, saint Grégoire de Naziance, et un grand nombre d'autres théologiens de leur école, c'est-à-dire de l'école académique. Il faut lire les extraits de ces Pères, que donne Sixte de Sienne dans sa *Bibliothèque sacrée* [2]. Bien que ces chimères profanes eussent été combattues par Aca-

[1] Lib. VIII, *Physic.*, c, VI. — [2] Lib. V, annot., 3-6.

cius [1], par Diodore de Tarse [2] et par saint Augustin, elles avaient été, comme on le sait, reproduites dès l'ouverture des écoles du moyen-âge, et l'une d'entre elles, celle du monde primordial des intelligibles, soumise, en 1215, au contrôle des Pères du concile de Latran, avait été condamnée par un arrêt solennel. Mais, en théologie, les mots prennent si souvent la place des choses! Albert entendait donc reproduire, sous des termes nouveaux, les propositions condamnées; on dissertait à ses oreilles sur la matière informe, sur l'être en soi des essences antérieures à la substance; on disait que le ciel, avant d'être ce ciel, avait été en puissance dans la matière, et que le temps, mesure du mouvement de la matière, en avait dégagé successivement toutes les substances informées. Telles étaient les fictions de quelques réalistes. Albert repousse ces fictions avec les Péripatéticiens, avec les théologiens les plus exercés, *subtiliores*, pour dire que la création de la substance déterminée, de *ce* ciel, de *ce* monde, est le premier acte de la volonté divine. Qu'on n'oublie pas cette déclaration; c'est la base de tout un système.

Nous croyons avoir recueilli dans les gloses d'Albert sur la *Physique* d'Aristote le développement à peu près complet de sa thèse sur l'universel *in re*. Nous pouvons négliger de faire la même enquête dans ses commentaires sur les traités *Du Ciel et du Monde*, *De la Génération et de la Corruption*, *Des Météores*, *Des Minéraux*, etc., etc. Bien que le Docteur Universel ne trouve pas moins à dire sur les détails que sur les données générales de la science physique, nous ne pouvons que recommander à d'autres une lecture plus scrupuleuse de ces volumineux écrits. Pour notre part, tout ce qu'il nous importait de connaître nous est maintenant connu. Quelle est, en résumé, l'opinion d'Albert sur la nature des choses?

[1] *Lib. Select. quæst.* — [2] *In Genesim*, quæst. III.

Cette opinion, qui ne se dément jamais, est que toute chose, toute réalité, est un phénomène; que tout phénomène est un numériquement; que les substances dites universelles, loin d'exister dans la nature présente, n'ont pas même possédé l'être avant le temps, mais que, d'ailleurs, suivant certaines lois générales ou spéciales, il y a des rapports universels, généraux, ou spéciaux entre toutes les substances individuellement, numériquement déterminées. Sur quelque problème que l'on interroge Albert, il a toujours cette réponse prête. Saint Thomas aura le mérite et la gloire de la présenter en de meilleurs termes; mais ces termes seront conformes, pour le sens, à ceux d'Albert : saint Thomas n'apportera pas à l'école une doctrine nouvelle, mais une langue mieux faite. D'où vient, d'ailleurs, cette thèse de l'universel *in multis*, successivement développée par Albert et par saint Thomas? Elle vient des livres d'Aristote. Quand il ne s'agit pas des universaux *ante rem* ou *post multa*, Aristote, Albert-le-Grand, saint Thomas sont toujours d'accord. Or, cette doctrine de l'universel *in multis* n'a pas obtenu le suffrage de Platon. Albert le sait; mais, très-obstiné dans son système, très-jaloux de se déclarer contre toutes les écoles, anciennes ou modernes, dans lesquelles on a disserté sur le monde comme sur l'un substantiel, il attaque tour-à-tour, et avec une grande vigueur, Pythagore, Xénophane, Parménide, Mélissus, Zénon et Platon [1]. Quant aux Platoniciens nouveaux, ses con-

[1] C'est d'Aristote qu'Albert tient tout ce qu'il sait de la doctrine des Eléates, et Aristote n'a pu lui faire connaître que Zénon d'Elée. Mais comme, d'autre part, Cicéron et Sénèque lui ont souvent désigné, sous ce nom, l'illustre chef de l'école stoïcienne, il n'a pas su distinguer l'un et l'autre Zénon, et, confondant toutes les dates, toutes les sectes, il a imaginé que les stoïciens avaient été les fondateurs de la philosophie grecque et que Platon avait été leur disciple. On lit cent fois dans les œuvres d'Albert ces mots étranges : *Plato princeps stoïcorum*, *Plato primus inter stoïcos*, *stoïcus Plato*. S'il n'avait pas eu Sénèque entre les mains, cette erreur historique eût été sans importance. Mais possédant les thèses fondamentales de la doctrine des Eléates et de celle des stoïciens, il fut bien empêché de les réduire à l'unité.

temporains, ses compagnons, *socii*, il ne les nomme pas, mais il les désigne par quelques traits auxquels il est facile de les reconnaître; ce sont les disciples d'Alexandre de Halès, de Guillaume d'Auvergne, de Robert de Lincoln, les partisans de cet idéalisme réaliste qui nie la liberté des créatures et doute de la liberté de Dieu. Albert les combat, mais sans aigreur. Autre est son langage lorsqu'il s'adresse à certains modernes qui ont été jusqu'aux conséquences dernières du réalisme, et qui, sectaires réprouvés de l'*épicurien* Alexandre [2], ont osé dire que Dieu comme cause et comme être, est tout, et qu'entre tout ce qui est il n'y a aucune distinction d'essence et de nature : ceux-là se sont rendus coupables d'un monstrueux blasphème, contre lequel se soulèvent et la science et la foi. Personne n'est à leur égard moins indulgent qu'Albert.

Mais nous n'avons pas achevé l'analyse de la physique d'Albert, puisque, suivant sa méthode, la psycologie est du domaine de la philosophie naturelle. Voyons donc ce qu'il nous enseigne dans son commentaire sur le *Traité de l'Ame*, au sujet de la substance même de l'âme, de ses énergies, et spécialement au sujet de cet universel *post rem* dont il a déjà dit que l'âme est le lieu. Albert commente d'abord les prolégomènes de l'ouvrage d'Aristote; mais comme il y a, dans ces prolégomènes, de grandes hardiesses, il consulte souvent Avicenne, Averrhoës, pour apprendre d'eux comment il faut interpréter certaines propositions trop mal sonnantes aux oreilles d'un catholique. Dès l'abord se présente cette question : Parmi les affections de l'âme, toutes sont-elles communes à l'âme et au corps? n'en peut-on pas désigner qui soient propres à l'âme à l'exclusion du corps? Aristote a bien

[1] Nous l'avons dit, on ne sait trop ce que c'est que ce philosophe dont parlent Albert et saint Thomas. Voir M. Degérando, *Histoire comparée*, et M. Rousselot, t. II, p. 148.

l'air d'affirmer que, dans aucune de ses opérations, l'âme n'agit seule, et qu'un mouvement du corps accompagne toujours un mouvement de l'âme. Albert n'ose pas mettre cette doctrine au compte d'Aristote, mais, l'attribuant à un des anciens commentateurs, Alexandre d'Aphrodise, il se prononce très-énergiquement contre elle, et il déclare à l'avance qu'il doit la combattre : « Et nos quidem in sequentibus ostende-« mus, quod anima humana multas habet operationes sepa-« ratas [1]. » On apprécie l'importance de cette déclaration. Viennent ensuite les additions d'Albert aux derniers chapitres du premier livre. Il s'agit, dans ces chapitres, des opinions professées dans les diverses écoles de la Grèce, avant Aristote et de son temps. On soupçonne qu'à ce sujet aucun fait nouveau n'est énoncé par notre docteur, mais il développe avec une rare sagacité le texte aristotélique, et il motive les jugements portés par le Maître dans quelques digressions d'une juste étendue, qu'aujourd'hui même on ne lit pas sans intérêt.

Au début du livre II du *Traité de l'Ame*, il s'agit d'établir ce que c'est que l'âme. Avec Aristote, Albert dit que l'âme est une substance, et que cette substance est la forme actuelle du corps, non pas d'un corps quelconque, mais du corps déterminé, c'est-à-dire doué des organes qui le rendent capable d'exercer les fonctions de la vie. Ce sont les termes d'Aristote; Albert les explique avec sa précision habituelle. Et puis revient cette grave question : L'âme est-elle séparable du corps ! Dans ses excellentes notes sur le *Traité de l'âme*, M. Barthélemy Saint-Hilaire a déjà fait cette remarque : « Albert-le-Grand et saint Thomas s'efforcent de démontrer que, suivant Aristote, l'âme intelligente est séparable du corps, tandis que l'âme nutritive, sensible, en est insé-

[1] *De Anima*, I, VI.

parable et meurt avec lui. » Rien n'est, en effet, plus explicite que la nouvelle déclaration d'Albert sur cette question si controversée. Toute forme essentielle, partie ou acte du corps, n'en peut être séparée ; une forme de cette espèce est l'âme végétative dans les plantes, l'âme sensible dans les brutes. On ne peut comprendre la nutrition, la génération, hors des corps ; de même on ne peut comprendre une sensation qui s'accomplisse hors des organes du corps : « Propter quod « nihil istorum separatur, neque ipsa anima [1] separari po- « test, quæ sic est in toto corpore sicut istæ potestates sunt « in partibus corporis [2]. » Mais pour ce qui est de l'âme intellectuelle, il faut raisonner autrement : alors même qu'elle agit sur le corps, elle demeure séparée du corps en essence, et elle n'est en rien compromise par les altérations que le corps peut et doit subir. Donc il y a, dans chaque substance, plusieurs âmes de nature diverse. Albert rejette cette conclusion. A bien parler, dit-il, il n'y a qu'une âme pour chaque substance ; mais cette âme, séparée du corps quant à son essence, possède des facultés, des énergies diverses, dont elle ne saurait exercer quelques-unes sans l'instrument du corps ; c'est en ce sens qu'elle est dite perdre quelques-unes de ses parties ou de ses facultés, quand le corps disparaît.

Nous négligeons les considérations physiologiques qu'Albert reproduit, d'après le texte d'Aristote, sur la nature de l'âme, ou plutôt de la faculté nutritive ; ce qui vient après, c'est-à-dire ce qui concerne l'âme, ou la faculté sensible, nous intéresse bien davantage. La sensation est-elle une faculté active ? On le prétend ; mais Albert n'est pas de cet avis. Cependant, quand on lui fait remarquer qu'une perception est une sorte de jugement, et que juger est un acte, il répond alors qu'en

[1] Il est entendu qu'Albert emploie ici ce terme *anima* dans le sens aristotélique : *anima*, le sujet commun de toutes les énergies d'une substance déterminée, l'entéléchie du corps. — [2] *De Anima*, II, IV.

effet aucune faculté n'est tellement passive qu'elle ne puisse agir par la forme de son actif qu'elle possède en elle-même : « Quod nulla virtus est adeo passiva, quin per formam sui « activi existentem in ipsa possit agere[1]. » Cette réponse est loin d'être suffisamment claire. Mais les explications viendront sans doute plus tard. En les attendant, notons que toute sensation est, suivant Albert, une abstraction, et que les degrés auxquels l'esprit s'élève sont des abstractions successives, *gradus abstractionis*. Or, il nous importe de connaître quels sont ces degrés. Au premier degré, *primus et infimus*, c'est la faculté appréhensive des sens, qui abstrait, sépare la forme de la matière, sans toutefois dégager cette forme de ce qui appartient à la matière, soit comme puissance, soit comme accident. Au second degré, l'imagination reçoit la forme qui lui a été transmise par les sens : la matière n'est plus présente, et cependant la forme conserve encore, en image, tous les accidents, tous les appendices qui l'individualisaient au sein de la matière[2]. Au troisième degré, il n'y a plus d'images, plus d'objets sensibles représentés, mais certaines notions, *intentiones*, que les sens ne perçoivent pas, et qui toutefois résultent des perceptions des sens, « *quæ non imprimuntur* « *sensibus, sed tamen sine sensibus nunquam nobis innotes-* « *cunt.* » Telles sont les notions d'homme aimable, sociable, affable, et leurs contraires, et en général toutes les idées qui proviennent d'un jugement et d'une comparaison, *æstimatione et collatione*. Au quatrième et dernier degré, sont les idées simples, celles qui donnent les quiddités des choses, *quidditates rerum*, dépouillées de tous les appendices de la matière, *denudatas ab omnibus appendiciis materiæ*, c'est-à-

[1] Lib. II, tract. III, c. I.

[2] « Dico appendicias materiæ conditiones et proprietates quas habet subjectum formæ quod est in tali vel tali materia. Verbi gratia, talis membrorum situs, vel talis color faciei, vel talis ætas, vel talis figura capitis, vel talis locus generationis. Hæc enim sunt individuantia formam quæ sic sunt in uno individuo unius speciei, quod non sunt in alio. » *De Anima*, liber II, tr. III, c. IV.

dire les purs universaux, *communia universalia*. Telle est, suivant Albert, l'échelle de l'abstraction. La doctrine d'Albert peut donc sembler, dès l'abord, être très-résolument sensualiste. Cependant, il ne faut encore rien préjuger : le glossateur ne s'occupe ici d'une manière spéciale que de la sensation première et de la sensation transformée ; il se réserve d'analyser plus tard les opérations de l'intellect ; et n'a-t-il pas pris l'engagement d'établir que, dans un grand nombre de ses opérations, l'âme agit sans le corps ?

Avant d'aller vers d'autres questions, nous devons nous arrêter à une digression, dans laquelle Albert nous annonce qu'il va s'expliquer catégoriquement sur la nature active ou passive des sens. On se demande si toutes les sensations ont un seul principe, un seul moteur, et si cet unique moteur se trouve dans l'objet senti ou dans le sujet sentant. Quelques modernes, « quidam modernorum magnæ auctoritatis, » ont soutenu, d'une part, que la cause de toute sensation n'étant pas le sujet, mais l'objet, et, d'autre part, que telle et telle forme inhérente à telle et à telle matière différant en nature de la forme immatérielle abstraite par les sens, il faut nécessairement admettre l'hypothèse d'un agent intermédiaire qui transporte aux sens la représentation du concret, et ils ont appelé cet agent la lumière. D'autres philosophes plus anciens, « antiquiores », c'est-à-dire Platon et saint Augustin, (Albert les nomme), ont prétendu que l'agent commun de toutes les sensations est une faculté active du sujet, et qu'aucune notion ne peut être recueillie par les sens sans l'intervention de ce principe actif. Albert rejette d'abord la première opinion : comme rien ne semble lui répugner autant que de multiplier les êtres sans nécessité, il se prononce très-énergiquement contre cette entité fictive, imaginaire, qui, spiritualisant toutes les formes, leur attribuerait à toutes l'être intentionnel. La seconde opinion lui

paraît plus probable, bien qu'elle ne soit pas approuvée par le plus grand nombre des modernes, *licet modernorum pauci teneant eam.* Cependant, après l'avoir examinée, Albert la condamne : il ne peut admettre, dit-il, que jamais les sens se portent d'eux-mêmes vers les phénomènes, puisque l'âme sensible n'est pas active : « *Animam sensibilem esse activam ostendimus esse falsum.* » Quel est donc son avis sur ce problème? Le voici : la cause de toute sensation est l'objet, et l'objet n'a pas de moteur extrinsèque qui le dirige vers le sens : son moteur à l'être intentionnel, c'est-à-dire à cette sorte d'être que possède l'objet dans l'entendement qui l'a recueilli (esse illùd quod res habet in intellectu cognoscente [1]) est sa propre forme, sa forme déterminée : « Omnis forma in propria et « essentiali ratione sibi sufficit [2]. » C'est ainsi qu'Albert se prononce contre les intermédiaires de la sensation. Nous supprimons les développements de cette thèse : il nous suffit d'en connaître les termes généraux. Et que nous apprennent-ils? Ils semblent dire que le sujet n'est rien qu'un récipient dans l'acte de la sensation. Mais on a vu précédemment Albert placer l'énergie appréhensive des sens au premier degré de l'abstraction : or, conçoit-on bien un pur récipient qui abstrait des formes. Evidemment, ou cela est contradictoire, ou nous n'avons pas encore le dernier mot d'Albert sur les opérations de l'âme sensible. Ce dernier mot, nous allons enfin le connaître. Quand Albert aura successivement analysé les manières d'être des cinq sens, quand il aura reproduit, sur les qualités des objets sensibles, les distinctions d'Aristote, d'Averrhoës et d'Avicenne, il ajoutera : Puisque le propre de chacun des sens est de sentir, ils ont une source, « fons », commune, et ils ont pareillement une fin commune, puisque le résultat de tous les actes du sensible sur les sens est une perception : d'où il

[1] Chauvin, *Lexicon philosoph.*, ad verbum *Intentionale esse.* — [2] *De Anima*, lib. II, tract. III, c. VI.

suit que les sens sont les organes extérieurs d'un sens interne qui, d'une part, leur communique la sensibilité, et qui, d'autre part, recueille les impressions qui leur viennent des objets sensibles. Le sens interne s'appelle aussi le sens commun, et aucune notion n'est acquise avant que le sens commun n'ait lui-même senti la sensation reçue par les organes. Le produit de cette seconde sensation est un jugement : quand un jugement est énoncé, la sensation est complète. Or, quelle est la nature de ce sens interne et commun ? Il est aussi nécessairement un et actif que les sens externes sont passifs et divers : « Cum autem in nobis experiamur esse cognitionem intentio- « num elicitarum ex sensibilibus formis, oportet esse aliquid « quod eliciat et agat illas intentiones, et illius erit quasi « potentia activa, agens intentiones illas ex sensibus[1]. » Nous possédons maintenant toute la doctrine d'Albert-le-Grand sur la sensibilité : comme cette doctrine est purement péripatéticienne, elle est bien connue, et nous n'avons besoin ni de la développer davantage ni de l'apprécier. Elle peut se résumer en deux mots : toute sensation se compose de deux actes, l'acte de l'objet sur les sens, et l'acte du sujet sentant qu'il a senti. Si donc il est faux, comme Albert l'a déclaré, que l'âme sensible soit active, c'est que les facultés sensibles de l'âme doivent être distinguées du sens commun : et pourquoi cette distinction ? parce que sur elle se fonde sur ce principe : Dans toute sensation le premier acte, l'acte antérieur, est celui que l'objectif exerce sur le subjectif.

Après la sensation vient l'imagination, faculté intermédiaire entre la région sensible et la région intellectuelle de l'âme humaine, dont l'office principal est de conserver les jugements formés, les notions recueillies. Comme Avicenne et Algazel l'ont scrupuleusement fait observer, l'imagination se

[1] *De Anima*, lib. II, tract. IV, c. II.

distingue du sens commun en ce qu'elle reçoit les formes en l'absence de l'objet, tandis que les opérations du sens commun sont toutes déterminées par l'objet présent. Enfin, après la faculté imaginative, et comme dans sa dépendance, se place, en ordre, la faculté estimative, « *æstimatio, virtus non penitus « apprehensiva, sed et motiva*, » qui apprécie les qualités diverses des objets et conseille de les rechercher ou de les fuir. Or, qu'on ne l'oublie pas, le sens commun, l'imagination et l'estimation, que nous pouvons appeler le jugement, sont trois facultés dont, en dernière analyse, la sensation est l'origine. Mais toute l'âme n'est pas ce qui sent, ce qui recueille les sensations et ce qui les juge : l'âme est encore la pensée qui conçoit les intelligibles, et s'élève bien au-dessus des choses et de leurs images, jusque vers les régions mystérieuses de la vérité pure. Ayant parlé des facultés sensibles de l'âme, Albert va s'occuper de l'intelligence.

M. Barthélemy-Saint-Hilaire nous fait remarquer que le style d'Aristote, toujours si calme, si grave, si mesuré, devient encore plus austère lorsque ce philosophe aborde les problèmes de l'entendement, problèmes si redoutables pour notre raison trop peu clairvoyante [1]. Il n'y a pas assurément moins de solennité dans les premiers mots que prononce le commentateur. Nous allons reproduire cet exorde, qui contient d'ailleurs les renseignements les plus dignes d'intérêt. Le voici : « Comme les questions qui feront la matière de ce « traité sont très-obscures et très-dignes d'être approfon- « dies, je me propose d'abord d'exposer, dans la mesure de « mes forces, toute la doctrine d'Aristote ; de reproduire en- « suite les opinions des autres Péripatéticiens, puis d'inter- « roger Platon, et de déclarer enfin mon propre sentiment, « car je proteste énergiquement contre ce que les docteurs

[1] M. Barthél. Saint-Hilaire, préface de la traduction du *Traité de l'Ame*, p. 25.

« latins ont avancé pour résoudre ces questions : — in istarum « quæstionum determinatione omnino abhorremus doctorum « Latinorum verba... Et maintenant je prie, je supplie mes « confrères de vouloir bien soumettre à l'examen le plus at- « tentif les problèmes qui sont ici proposés. S'ils en trouvent « la vraie solution, ils adresseront au Dieu Immortel d'im- « mortelles actions de grâces ; s'ils ne la trouvent pas, au « moins auront-ils acquis la conscience de leurs propres in- « certitudes sur ces objets merveilleux, sublimes, dont « l'étude si digne d'intérêt doit servir d'introduction à la « science divine [1]. » Ce préambule semble annoncer une théorie nouvelle ; mais peut-être Albert nous promet-il plus qu'il ne doit tenir. Hâtons-nous de le vérifier.

Dans les chapitres du *Traité de l'Ame* où il s'agit de l'intelligence, la première, la plus grave des questions qu'Albert rencontre est ainsi posée par Aristote : « Ce qu'on appelle « l'intelligence de l'âme, je veux dire ce par quoi l'âme rai- « sonne et conçoit, n'est en acte aucune des choses du de- « hors avant de penser. Voilà pourquoi il est rationnel de « croire que l'intelligence ne se mêle pas au corps, car elle « prendrait alors une certaine qualité ; elle deviendrait froide « ou chaude, ou bien elle aurait quelque organe, comme en a « la sensibilité. Mais maintenant elle n'a rien de pareil, et « l'on a bien raison de prétendre que l'âme n'est que le lieu « des formes... » Quand nous lisons aujourd'hui ce passage dans l'excellente traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, il nous semble d'une clarté parfaite, et il ne s'élève dans notre esprit aucun doute sur le sens qu'il faut attribuer aux différents termes dont Aristote a fait emploi. L'intelligence n'est, en acte, avant de penser, aucune des choses du dehors ; cela veut dire que l'intelligence naît avec sa propre pensée, et qu'on l'a mal définie, suivant Aristote, certain principe externe

[1] *De Anima*, III, tract. II, c. I.

qui, déjà subsistant par lui-même, vient à la rencontre de l'âme, et la rend, après l'avoir rencontrée, propre aux opérations intellectuelles. Elle ne se mêle pas au corps : c'est-à-dire, elle est un acte, mais non pas un acte à la manière du corps qui reçoit les qualités sensibles ; l'intelligence ne contracte, en aucun état, quelque chose de corporel. Elle est le lieu des formes : c'est-à-dire, elle n'est pas une forme ; elle est ce qui produit, ce qui retient, ce qui possède les formes, les idées. Voilà ce que le Maître déclare en des termes simples, dégagés de toute ambiguité. Mais ces termes s'offraient à Albert diversement commentés par les interprètes Arabes, et, comme il s'agissait pour lui de faire un choix entre ces commentaires, il éprouvait de grands embarras. Les Arabes avaient, en outre, allant au-delà d'Aristote, introduit ces questions : — L'essence de ce qui ne se mêle pas au corps est-elle universelle ou individuelle ? et dès que cela s'est produit en acte, cela doit-il finir avec le corps ou lui survivre ? Questions graves, surtout pour un théologien rationaliste ! Albert va s'écarter un instant du texte, afin d'examiner les gloses, et, des deux questions posées par les Arabes, il discutera d'abord la dernière, comme celle dont la solution l'intéresse le plus.

Des explications données par Alexandre d'Aphrodise il résulte que, suivant le plus grand nombre des Péripatéticiens, l'intelligence humaine périt avec ce corps dont les facultés lui servaient d'instrument pour recevoir les rayons de l'intelligence divine. Albert combat cette thèse qui révolte sa croyance. Parmi les Grecs, Théophraste et Thémiste lui semblent s'être plus rapprochés de la vérité ; mais il les trouve trop loin d'Aristote pour vouloir les suivre. Parmi les Arabes, Avempace et Abubaker (Aboubekr) ont défini l'intelligence une substance universelle, commune, qui est toute dans tous, et ne s'individualise dans aucun : puis, quand il leur a fallu rendre compte des aptitudes si diverses, si singulièrement

inégales, qui se rencontrent entre les hommes éclairés par ce même flambeau, ils ont imaginé entre l'intellect en action, ou agent, et l'intellect en puissance, ou possible, certaines distinctions nouvelles qui ne sont pas moins inadmissibles que leur thèse principale. Averrhoës a reproduit, avec quelques additions ingénieuses, cette théorie de l'intelligence impersonnelle. Albert n'a pas de peine à prouver que le texte d'Aristote n'autorise aucune de ces rêveries. Avicembron, avant l'auteur du *Livre des Causes*, a défini l'intelligence la première des formes que reçoit la matière, et il s'est efforcé de rendre compte du divers, du multiple, en disant que la matière prenant la forme de la corporéité, puis la forme de l'individualité, l'intelligence passe avec elle par ces transformations successives. Ayant protesté contre cette théorie, Albert expose avec plus de détails et combat avec plus d'énergie, parce qu'il la comprend mieux, l'hypothèse platonicienne de la réminiscence. Quand il arrive aux philosophes Latins, c'est-à-dire aux régents des écoles contemporaines, il leur reproche d'avoir donné dans un excès contraire, et d'avoir individualisé l'intelligence à ce point, qu'ils devraient proclamer la personnalité de toute notion universelle et de toute science.

Enfin, il expose son avis : « Videtur esse dicendum, cum « Peripateticis, quod intellectus possibilis est immixtus et « separatus et impassibilis et non hoc aliquid ; il faut dire, « ce me semble, avec les Péripatéticiens, que l'intellect pos- « sible (*qui potest omnia fieri*, c'est-à-dire l'entendement, le « lieu de toutes les idées) ne se mêle pas au corps, est séparé, « impassible, et n'est pas une substance. » Voici maintenant l'explication de ce passage.

L'intellect en puissance n'est pas une substance, car le propre d'une substance est de n'être pas dans un autre : or l'intellect en acte est lui-même dans un sujet, puisque c'est

l'énergie principale d'une substance vraiment réelle, *verissime existentis*, c'est-à-dire de l'âme raisonnable [1]. Il est séparé, distinct des choses [2], parce que tout ce qui est de l'âme est donné par un moteur extrinsèque [3]; en d'autres termes, parce que si toutes les autres formes naturelles étaient en puissance au sein de la matière avant de se produire en acte, la substance de l'âme raisonnable est venue directement de Dieu, qui l'a faite à l'image de sa propre intelligence. Il ne se mêle pas au corps, car si, parmi les facultés de l'âme, il y en a qui se servent du corps comme d'un instrument d'optique, ces facultés sont nommées la sensation, l'imagination ; quant à l'intellect, il est simplement en commerce avec ces facultés, et ce qu'il sait des opérations auxquelles le corps participe lui est transmis par elles [4]. Enfin, il est impassible, parce qu'il est en soi l'intellectualité confuse, indéterminée, c'est-à-dire la puissance d'intellectualiser, et qu'il faut un changement d'état, c'est-à-dire un passage de la puissance à l'acte, pour le déterminer et le constituer dans sa perfection. Voilà ce qu'Albert croit d'abord devoir dire au sujet de l'intellect possible, sinon pour expliquer le texte d'Aristote, du moins pour dégager l'opinion de ce philosophe, qui, dit-il, est la sienne, de toutes les contradictions, de toutes les équivoques imaginées par ses interprètes.

[1] C'est ce qu'Albert répète dans sa *Métaphysique :* « Intellectus agens est pars animæ, et forma animæ humanæ. » *Metaphys.*, XI, tractatus I, cap. IX.

[2] « Intellectus nec virtus est corporea, nec virtus in corpore, sed separata. » Alb. Magn., *De Anima*, I, tr. II, c. VIII.

[3] « Intellectum esse ingredientem ab extrinseco Peripateticorum est vulgata propositio. » Alb. Mag., *de Anima*, III, tr. II, c. IV.

[4] C'est ce qu'il déclare encore dans son traité spécial contre Averrhoës : « Intellectus possibilis designans substantiam animæ in seipsa est in duplici potentia ; quarum una est ad intellectum agentem... Et quamvis numeretur intellectus possibilis sic acceptus, tamen est separatus, et materiæ non mixtus, et nulli nihil habet commune... » *Contra Averrh. de Unitat. Intell.*, c. VII.

Mais il n'oublie pas que cette question a été résolue par quelques Arabes, et notamment par Averrhoës, au grand préjudice de la personnalité humaine. Il faut bien reconnaître, dit-il, que l'intelligence n'est pas une chez tous : universelle en soi, universelle quant à sa nature, l'intelligence devient en nombre, s'individualise avec l'âme dont elle est une partie, quand cette âme devient l'entéléchie d'un corps déterminé; et quelle est alors la fonction de l'intelligence individualisée? Elle entre en commerce avec les facultés de l'âme qui sont elles-mêmes en commerce avec les organes du corps: ainsi l'on dit bien que mon intelligence n'est pas la tienne, de même que la tienne n'est pas la mienne. Voilà quel est le fondement fragile de la personnalité. Cependant, ce n'est pas comme individualisée que l'intelligence connaît les intelligibles, car tout intelligible est universel, est, pour toutes les intelligences, le même, la même vérité, et l'universel est seul capable de recevoir l'universel : « Licet enim intellectus « meus sit individuus et separatus ab intellectu tuo, tamen « secundum quod est individuus non habet universale. in « ipso, et ideo non individuatur id quod est in intellectu... « Sic igitur universale ut universale est ubique et semper « idem omnino et idem in animabus omnium, non recipiens « individuationem ab anima... » Voilà la thèse de l'intelligence ou de la raison impersonnelle. Albert veut nous la faire accepter comme péripatéticienne. Simplicius, Averrhoës, Algazel et Alessandro Achillini, l'attribuent plus justement à Platon. Dans son enthousiasme pour le génie d'Aristote, Albert ne peut admettre que ce philosophe ait laissé de côté telles ou telles questions, à cause de l'embarras qu'il éprouvait à les résoudre. Si pourtant elles n'étaient pas susceptibles d'une solution apodictique! Si l'esprit humain était condamné à les agiter sans cesse, sans pouvoir jamais parvenir à quelque certitude! Et si, par exemple, le sage et prudent

Aristote s'était abstenu d'énoncer une opinion sur ce problème qu'il connaissait bien, εἴτε χωριστοῦ ὂν τος (τῷ νοιεῖν), εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ λόγον [1], afin de n'être pas tenu d'expliquer ce qui ne peut l'être clairement, c'est-à-dire la nature universelle ou individuelle d'une substance séparée de la substance indubitablement réelle!

Mais arrêtons-nous, et n'allons pas faire subir un examen de conscience à cet illustre maître : cela nous entraînerait trop loin. Quelle que soit d'ailleurs la doctrine d'Aristote sur la manière d'être du principe intellectuel, la doctrine d'Albert-le-Grand est que ce principe est non-seulement séparable, mais encore séparé de la matière et de la forme individuelles, et demeure en soi l'intellect universel, alors même que, par son commerce avec les facultés sensibles de l'âme, il donne à la raison individuelle la notion des intelligibles. Comprend-on ces termes? Pour notre part, nous les reproduisons et nous reconnaissons qu'ils diffèrent de ceux dont Abélard, Jean de la Rochelle et d'autres Latins ont précédemment fait usage; mais, à vrai dire, nous ne saurions nous les expliquer d'une manière satisfaisante. Ce que, toutefois, nous croyons bien apprécier, ce sont les motifs qui ont conduit Albert à donner cette étrange définition de l'intelligence. C'était un principe communément admis, que le semblable peut seul percevoir son semblable : or, tout intelligible est, de sa nature, universel, et le propre de l'intelligence est de percevoir les intelligibles; donc, devait-on conclure, l'intelligence est universelle. Mais alors se présentait l'hypothèse d'Averrhoës, avec sa conséquence la plus prochaine, la négation de toute personnalité : redoutable écueil qu'il importait d'éviter. C'est pour cela qu'Albert, prenant un parti moyen, pose l'intelligence comme universelle et comme individuelle : comme

[1] Arist., *Traité de l'Ame*, III, IV.

universelle en soi, comme individualisée en acte final par la substance qui la reçoit, mais individualisée en nombre sans perdre toute sa nature, cette nature universelle en vertu de laquelle l'intelligence est au sein des individus ce qui, suivant le principe *simile simili cognoscitur*, perçoit, reçoit, forme les concepts universels. Or, est-il bien vrai qu'Albert échappe à l'abîme en prenant ce parti? Dans ce système, quand le corps disparaît, quand la mort vient interrompre les rapports que l'universel est dit entretenir avec l'individuel, par l'intermédiaire de certaines facultés, qui s'exercent elles-mêmes au moyen de certains organes, rien d'individuel, rien de personnel, ne persiste, ne survit au corps. Ce n'est pas là, sans doute, ce qu'Albert doit déclarer : mais pour fuir cette conséquence, il imagine d'autres fictions, d'autres chimères, et les transporte de l'ordre logique dans l'ordre surnaturel [1]. Cependant c'en est assez à ce sujet; saint Thomas nous apprendra quelle fut sur cette grave question le dernier mot de l'école appelée l'Ecole Albertiste.

Achevons d'exposer ce que professe le commentateur d'Aristote sur les autres questions résolues dans les derniers chapitres du *Traité de l'Ame*. L'intelligence, nous l'avons dit, ne perçoit, ne connaît que le confus, l'indéterminé, l'univer-

[1] Dans les chapitres d'Albert que nous venons d'analyser, nous avons lu ce que n'y a pas rencontré M. Rousselot. Suivant M. Rousselot (t. II, p. 210), Albert-le-Grand s'éloigne tellement d'Averrhoës, qu'il semble admettre autant d'entendements substantiels et différents qu'il y a d'êtres intelligents. Ce que nous pouvons accorder à M. Rousselot, c'est qu'au chapitre VII, traité II, livre III, de son commentaire sur le *Traité de l'Ame*, et dans le traité spécial qu'il a composé sur l'opinion d'Averrhoës, Albert déclare qu'il n'approuve pas les dires de ce philosophe et les combat : mais il ne combat pas avec moins d'énergie (lib. III, tr. II, ch. II), ces philosophes *Latins* auxquels il attribue précisément l'hypothèse que M. Rousselot porte à son propre compte. Toute cette controverse est fort obscure; il est évident qu'Albert est fort inquiet, comme il l'a déclaré dès le début, sur le parti qu'il doit prendre; mais que M. Rousselot veuille bien relire de nouveau le traité II du livre III du commentaire sur le *Traité de l'Ame*, il se persuadera que, suivant la dialectique d'Albert dans tous ses détours, nous avons atteint sa véritable doctrine.

sel ; l'universel est l'intelligible : la perception des choses incomplexes, déterminées, particulières, appartient proprement à la sensibilité ; le particulier est l'objet sensible. Mais il y a d'autres explications à donner sur les procédés de l'intelligence, sur sa manière d'agir. Ainsi, de même que la sensibilité, l'intelligence passe de la puissance à l'acte, et si, quand elle est en puissance, on la compare à une table rase, polie, sur laquelle aucune image n'est encore représentée, il faut, toutefois, faire remarquer qu'une table rase reçoit les images suivant le mode de la pure passivité, tandis que l'intelligence en puissance est, à l'égard des intelligibles qu'elle ne possède pas encore, une énergie formelle douée de la faculté de coopérer elle-même à la formation des universaux intellectuels. Voilà ce qu'Aristote semble dire, et ce que répète Albert [1]. Arrivant ensuite à la définition de l'intelligence en acte, Albert se rappelle qu'il a promis de rendre compte de toutes les *opérations séparées* de l'âme, c'est-à-dire de tous les actes qu'elle accomplit sans la coopération du corps. Nous avons déjà touché quelque chose de cet important problème ; nous savons qu'au jugement d'Albert, l'âme raisonnable est douée d'une énergie active qui se distingue de ses instruments passifs. Nous avons, en outre, retenu ce principe, que l'intelligence est une substance distincte, séparée du corps :

[1] M. Barth. Saint-Hilaire rappelle que Philopon et Alexandre d'Aphrodise ont entendu ce passage d'Aristote autrement qu'Albert-le-Grand. Suivant Philopon, l'intelligence en puissance serait comparée par Aristote, non pas à un feuillet blanc, mais à un feuillet où les caractères mal tracés seraient à peine lisibles. Cette interprétation est éclectique. Elle a été combattue par Thémistius, Théophraste, Nicolas de Damas, Averrhoës, Albert-le-Grand et saint Thomas : tous les Péripatéticiens modernes l'ont rejetée. Que l'on ne néglige pas, toutefois, de tenir compte à Albert des réserves qu'il formule ici contre le sensualisme : « Habet recipere ea (intelligibilia) meliori modo quam tabula; quia supra diximus quod ipse est quodam modo formalis ad ea, quod non tabula circa scripturam est, et est operativus circa intelligibilia, quod iterum minus tabula facit circa scripturam. » Lib. III, tractat. II, c. XVII.

mais il nous reste à connaître comment, en cet état, l'intelligence agit, c'est-à-dire produit, suivant les prémisses, les idées universelles.

On lit dans le texte : « En résumé, l'intelligence en acte est les « choses quand elle les pense. Nous verrons plus tard s'il est « ou non possible que, sans être elle-même séparée de l'éten- « due, elle pense quelque chose qui en soit séparé [1]. » Pour ne pas nous laisser entraîner trop loin, nous négligerons de rappeler en quels termes Aristote a résolu ces doutes dans sa *Métaphysique*, et dans le dixième livre de sa *Morale*. Alexandre d'Aphrodise et les autres interprètes, Thémiste, Théophraste, ont tour à tour abordé ce problème, et ont dit que l'intelligence humaine, s'élevant de degrés en degrés jusqu'à l'extrême limite de son énergie, parvient alors à la notion de l'absolu, à la notion de l'essence de Dieu. Mais les explications qu'ils ont données sur cette progression continue sont loin de paraître satisfaisantes au chrétien philosophe. Quelques Arabes, entre lesquels il désigne Averrhoës, semblent s'être exprimés à ce sujet d'une manière plus convenable. Prêtons attention, car c'est la question de la nature et de l'origine des idées générales qui se représente sous une forme nouvelle. Albert n'hésite pas à déclarer son sentiment. Le moteur extrinsèque de l'âme raisonnable a été déjà nommé par Albert ; ce moteur est l'intellect agent dans sa manière d'être éternelle, infinie ; en d'autres termes, c'est Dieu lui-même. Mais comment ce moteur exerce-t-il son action sur l'âme humaine ? C'est à cette question qu'il s'agit maintenant de répondre. Il est établi que les notions recueillies par le moyen des sens ne forment qu'une classe d'idées. Outre les *intellecta sensibilia*, il y a, suivant le plus grand nombre des philosophes, suivant tous les Péripatéticiens, dit Albert, les *intellecta speculata*,

[1] *Traité de l'Ame*, III, ch. VII.

c'est-à-dire les idées des formes pures qui n'ont aucun rapport d'origine avec les images recueillies par l'imagination. Albert partage en trois ordres ces *intellecta speculata*, qu'il appelle aussi *intellectus puri* : 1°, les idées naturelles, qui ne viennent ni de la démonstration, ni l'expérience personnelle, ni des leçons que donnent les maîtres de l'école : « Quod non « accipimus ea per aliquod vel ab aliquo doctore, nec per « inquisitionem invenimus ea ; » ces idées sont les axiômes, les principes de toutes les sciences : « Prima et vera, ante quæ « omnino nulla sunt ; » 2°, les idées volontaires, c'est-à-dire celles que forme l'intellect humain, quand l'intellect divin le dispose, le prépare à vouloir s'unir à lui ; 3°, l'idée de la forme pure de Dieu, qui résulte de cette union lorsqu'elle est accomplie. En d'autres termes (car il faut ici tout interpréter), l'intellect souverainement agent, Dieu, séparé de l'homme en essence, communique l'idée de sa forme à l'intelligence de l'homme, et l'acquisition de cette idée, qui se trouve à la limite de toute spéculation, achève, complète l'intellect possible ou patient. Albert explique ainsi comment, sans être une en nombre chez tous les êtres, l'intelligence éclairée directement par l'intellect agent extrinsèque, pense les choses universellement unes, c'est-à-dire les principes éternels, et, au dernier mot, Dieu. C'est ce que nous avions déjà lu dans le commentaire sur les *Catégories* : « Intellectus puri intelli- « guntur illi qui sunt ex parte intelligibilis, ad quod nihil « movet nisi solius intelligentiæ (divinæ) lumen, non phan- « tasma receptum [1]. »

[1] In *Prædicam*, c. v. Cette distinction entre les deux ordres de la connaissance est développée en ces termes par Albert-le-Grand, dans son commentaire sur l'*Ethique à Nicomaque* : « Intellectus in hoc quod est imago intelligentiæ (divinæ) species est intelligibilium, quamvis non sit causa constituens ea. Est igitur applicabilis per seipsum intelligibilibus primis, sed tamen non æquali nobilitate ut intelligentia, quæ secundum substantiam intellectus est, et nihil aliud quam intellectus. Cadens ergo ab ista nobilitate efficitur discur-

Il n'est pas facile d'analyser avec toute la clarté désirable une série souvent interrompue de digressions qui, la plupart, ont pour objet des questions incidentes : que l'on nous permette donc de faire une halte à ce point de notre travail, et de résumer brièvement les thèses psycologiques que nous avons peut-être obscurément présentées. Suivant Albert, l'âme raisonnable se divise en deux parties bien distinctes ; la partie qui sent et la partie qui pense. Celle qui sent et celle qui pense sont également impassibles en puissance. En acte, elles sont déterminées l'une et l'autre par un moteur extrinsèque : celle qui sent, par l'objet sensible ; celle qui pense, par l'objet intelligible. Mais soit qu'elle sente, soit qu'elle pense, l'âme raisonnable ne va jamais de la puissance à l'acte, sans coopérer par son énergie propre à l'opération qui s'accomplit. Elle n'a rien senti, tant que le sens interne ou commun n'est pas intervenu comme juge, comme arbitre de l'impression reçue par les organes du dehors : elle n'a rien pensé, tant que l'énergie de l'intellect formel ne s'est pas éveillée ; et, quand tous les intelligibles se présenteraient au seuil de l'intelligence, si celle-ci ne voulait pas les admettre, aucune intellectualisation n'aurait lieu. Voilà toute la théorie d'Albert sur la nature et les facultés de l'âme.

Enfin, ajoutons qu'Albert prétend démontrer l'immortalité de l'âme sans trop s'écarter des principes péripatéticiens ; et

rens per intellecta, componens scilicet et dividens ea ; tamen in hoc quod est imago intelligentiæ per seipsum est applicabilis primis, quæ medium non habent, et illa statim apprehendit, quando terminorum, quæ in principiis sunt, a sensu notitiam accepit. Sensus enim, per hoc quod species est sensibilium, sensibilia immediate accipit, in quibus confusum est et immixtum universale, quod intellectus depurando accipit per hoc quod, ut species, applicatur ei : et, si medium non habet, tunc principium est, et propria acceptio intellectus. Si autem habet medium, tunc intellectus non accipit nisi per medium : et hæc est perceptio demonstrationis, cui tamen intellectus lumen influit, quia ordo terminorum et conjugatio per applicationem determinatur ad conclusionem quæ tunc in lumine principiorum accipitur. » Alb. Magn., *In Ethicam*, VI, tr. II, c. XVIII.

que, dans une digression complémentaire, il s'efforce d'établir que la substance de chaque âme individuelle survit au corps, en se maintenant dans toute sa personnalité. Comme nous l'avions prévu, il prouve bien que son opinion sur la personnalité de l'âme s'accorde avec ce qu'il a dit contre l'âme actuellement universelle d'Averrhoës ; mais ce qu'il ne prouve pas, ou prouve mal, c'est qu'une substance essentiellement universelle, qui s'est individualisée en devenant l'entéléchie d'un corps, possède, après la destruction de ce corps, l'individualité qu'elle a prise durant une alliance passagère. Cependant, n'insistons pas davantage sur ce détail. Si la question de l'immortalité de l'âme appartient à la psycologie, c'est qu'on doit tenir compte en psycologie de toutes les idées, claires ou obscures, qui ont été reçues ou conçues par l'entendement humain. L'âme se déclare immortelle ; voilà un fait de conscience qui appartient à l'histoire de l'âme : mais il nous semble que ni les dialecticiens, ni les physiciens, ni les psycologues n'ont à rechercher hors de l'âme les preuves empiriques de l'immortalité de l'ame personnelle ou impersonnelle.

En terminant l'analyse de la glose d'Albert sur la *Physique* d'Aristote, nous avons en peu de mots résumé son opinion sur la nature de l'universel *in re*. Dans sa glose sur le *Traité de l'Ame*, il s'agit spécialement de l'universel *post rem*, et, en réduisant à ses termes principaux l'opinion d'Albert sur l'origine des idées, nous venons de montrer comment Albert entend que l'intellect parvient à la possession de cet universel qu'il a nommé, dans sa Logique, *universale quod refertur ad intelligentiam*. Quant à sa nature, il est, d'une part, le signe des choses, puisqu'il est tout ce que la pensée affirme d'elles ; d'autre part, il est la représentation conceptuelle des principes des choses, l'homme raisonnable ne pouvant hésiter à croire que les lois générales, suivant lesquelles la matière est informée, sont adéquates aux notions que sa raison a des

formes. Voilà la doctrine d'Albert sur l'universel *post rem*. Cette doctrine n'est pas tout-à-fait péripatéticienne : elle appartient toutefois au Lycée. Dans sa Psycologie comme dans sa Physique, Albert suit Aristote ; mais il le suit de loin, et perd quelquefois ses traces. Aussi ne disons-nous pas qu'il n'y ait rien dans la glose d'Albert qui ne se retrouve implicitement dans le texte d'Aristote . nous avons signalé quelques différences notables entre les opinions du maître et celles de son disciple, et nous en avons négligé beaucoup d'autres ; mais, ce qui nous semble prouvé, c'est que la tendance d'Albert, considéré comme physicien et comme psycologue, est incontestablement péripatéticienne. Cependant, avant de conclure, n'oublions pas de formuler une réserve dont on appréciera plus tard l'importance. Quand, après avoir nié l'essence universelle des substances secondes, Albert affirme l'unité conceptuelle des idées qui leur correspondent, la proposition qu'il énonce est vraiment péripatéticienne. Quand, après avoir recherché l'origine de ces idées, il dit qu'il y en a qui arrivent à l'intellect par le moyen des sens, et d'autres qu'il reçoit de l'intellect agent extrinsèque, sans l'entremise, sans le concours des sens, il ne dit rien encore qui ne soit conforme à la pensée d'Aristote, interprétée non par Condillac, mais par de plus récents, de plus fidèles interprètes. Mais quand il va plus loin, quand il dit que les formes dont l'intelligence est le réceptable sont des entités représentatives, des images permanentes, qui occupent au propre, à la manière des choses, un lieu déterminé, il cesse d'être Péripatéticien ; il platonise, il devient réaliste. Nous n'avons pas cru devoir rechercher curieusement, dans sa glose sur le *Traité de l'Ame*, les passages où il se prononce pour la théorie des espèces, ou formes entitatives de l'intellect ; il n'a pas, en effet, présenté ce système d'une manière suffisamment dogmatique, et c'est en parlant de saint Thomas que nous nous réservons de l'exposer com-

plètement. Mais il faut ici prendre acte de son opinion à ce sujet. On ne s'expliquerait pas ce qu'il dira des idées divines, si l'on ne savait à l'avance ce qu'il professe à l'égard des idées humaines.

Interrogeons maintenant le métaphysicien, et demandons-lui la solution des problèmes qui sont du domaine de la philosophie première.

CHAPITRE XIX.

Métaphysique d'Albert-le-Grand.

« Puisque la Métaphysique est la première entre toutes les « sciences, il faut qu'elle ait pour objet ce qui a la priorité « sur tout le reste. Je veux parler de l'être, l'être qui affermit « les principes tant complexes qu'incomplexes de toutes les « choses particulières. » C'est ainsi qu'Albert s'exprime dans un des premiers articles de sa glose sur la *Métaphysique* d'Aristote. La plus vive de ses passions était l'étude de la nature. Mais, comme on a pu l'apprécier, l'observation des phénomènes l'intéressait beaucoup moins encore que la recherche des lois qui les gouvernent, ou qui semblent les gouverner. Nous avons donc déjà rencontré, dans ses gloses sur la *Physique* d'Aristote, plus d'une digression métaphysique. Il s'agit maintenant de définir l'être en tant qu'être. C'est le problème fondamental des *Catégories* et de la *Physique*, qui se représente sous une forme moins accessible aux regards profanes. Prêtons attention.

Le langage d'Albert est toujours grave, son maintien est toujours recueilli. Dès qu'il entre en métaphysique, il affecte encore plus de recueillement et plus de gravité. Et, cependant, s'il faut l'en croire, il ne va pas parler de lui-même ; il ne va que reproduire l'opinion d'Aristote et de ses interprètes [1]. Mais il ne dit pas, en cela, toute la vérité. Ainsi,

[1] On lit à la fin du commentaire sur la *Métaphysique* : « Hic sit finis disputationis istius, in qua non dixi aliquid secundum opinionem meam propriam, sed omnia dicta sunt secundum positiones Peripateticorum, et qui hoc voluerit probare, legat libros eorum, et non me, sed illos laudet vel reprehendat. »

nous avons dès l'abord retrouvé, dans les amples digressions annexées par Albert à la glose péripatéticienne, toutes les thèses qu'il a déjà développées ailleurs, et même une analyse de son traité spécial *Sur l'Intellect et l'Intelligible*. Or, il s'en faut beaucoup que tous ces développements appartiennent à l'école du Lycée. Est-ce donc par excès de modestie qu'il met au compte d'autrui ses opinions personnelles? Nous ne le pensons pas. Un grand nombre d'assertions proposées et défendues par Albert ne se rencontrent pas plus dans le texte de la *Métaphysique*, que dans les anciennes gloses. Aussi quel ton prend-il pour les recommander? Lorsqu'il commente la *Physique* et le *Traité de l'Ame*, il invoque, sur tous les points contestés, l'autorité des Péripatéticiens grecs, et surtout celle de Théophraste. Dans sa glose sur la *Métaphysique*, il a bien rarement recours à ces anciens commentateurs; et comme, s'il dissimule, il ne va pas jusqu'à falsifier les témoignages historiques, il désigne, par un nom commun, les autres Péripatéticiens, sous la conduite desquels il s'aventure dans la région du mystère; ce sont les Péripatéticiens modernes, *recentiores peripatetici*, c'est-à-dire les interprètes Arabes, les plus téméraires, les plus dévoyés de tous les éclectiques. Pressons-le de nous faire encore un aveu; prions-le de nous dire, en bonne conscience, s'il se laisse abuser par les désignations dont il fait usage, ou si plutôt il ne sait pas bien qu'Averrhoës, Algazel sont des Péripatéticiens peu sincères, peu fidèles, et qu'il s'écarte lui-même beaucoup du texte d'Aristote, dont il s'est chargé d'être l'interprète. Il trouvera cette question fâcheuse, indiscrète; mais cependant, après avoir fait quelques circuits à droite, à gauche, après avoir pris toutes les précautions enseignées par les rhéteurs, il déclarera, de sa voix la plus basse, que tout n'est pas irréprochable dans Aristote, que tout n'est pas condamnable dans Platon, et que le vrai philosophe, le philosophe

accompli, doit connaître l'une et l'autre doctrine : « Scias « quod non perficitur homo in philosophia, nisi ex scientia « duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis [1]. » Proclus ne s'exprime pas autrement. Cela prouve qu'une telle déclaration peut mener fort loin des voies péripatéticiennes.

Que contient cet admirable livre qu'on appelle la *Métaphysique* d'Aristote? Une théorie des lois les plus générales de l'être. Il ne s'agit plus des phénomènes, de ces objets dont l'expérience apprécie le volume, la forme propre, les qualités particulières, mais des causes qui président aux mouvements si variés de la matière, et desquelles résultent le concours, l'harmonie de tous les efforts de l'activité, de toutes les manifestations de la vie. Aristote sépare, abstrait ces lois, ces causes, des objets soumis à leur empire : mais abstraites, séparées de telle sorte, où sont-elles? Grande question qu'Aristote a bientôt résolue lorsqu'il a nié la création. Etre, suivant Aristote, c'est être en acte; être en puissance, c'est pouvoir être, mais n'être pas. D'où il suit que l'hypothèse de la puissance antérieure à l'acte, est, à l'égard du monde éternel, impérissable, un pur concept. Quand donc on interroge Aristote sur ce problème : où sont les lois générales des êtres, séparées du relatif, du contingent? il n'hésite pas à répondre : elles sont dans l'intellect, qui les recueille par l'observation ou les conçoit par l'énergie propre de l'intelligence. Et qu'on ne les cherche pas ailleurs dans cet état de séparation : il n'y a pas d'autre lieu réel que celui dont les êtres occupent les immenses espaces, et, dans ce lieu, les lois des êtres sont les modes généraux suivant lesquels ils se comportent. Là, point de séparation; tout est uni : toutes les matières ont leurs formes, toutes les formes leurs matières. Mais c'est un des priviléges de la raison humaine de séparer les êtres de leurs modes, et de considérer ces modes comme

[1] *Metaphys.*, lib. I, tract. V, c. XV.

des lois abstraites des effets qu'elles produisent dans la nature. Que la raison soit donc acceptée comme le lieu des formes discrètes, ainsi que l'univers est le lieu des formes concrètes, et les idées séparées des choses donneront l'*universale per se acceptum* des scolastiques, qui sera le même que leur *universale post rem.*

Cette théorie des idées n'est pas celle de Platon. Pourquoi? parce que Platon part d'une hypothèse qui diffère beaucoup de celle d'Aristote. Platon admet l'éternité de la matière informe, ὕλη, τὸ ἄμορφον, non pas l'éternité de la matière organisée, et se représente le démiurge attribuant à la masse inerte et confuse la forme, le mouvement, la vie : et, quand on lui demande suivant quel mode l'un a pu produire le multiple, Platon raconte, à la manière des poètes, comment, avant l'heure natale du temps, l'intelligence se contemplait elle-même dans ses idées, et comment, de ces idées, formes éternelles, sont venues, par un acte de la volonté divine, les formes actuelles des choses. Dans ce système, l'idéologie purement humaine d'Aristote se transforme en un conceptualisme divin. De là, deux manières d'être pour l'universel séparé : *ante rem*, l'idée pure, absolue, εἶδος αὐτὸ καθ'αὐτὸ, réside dans les sphères invisibles, exemplaire permanent des formes périssables ; *post rem*, l'idée se trouve dans l'entendement humain, comme notion des causes, des lois générales qui président à l'ensemble des êtres.

Ne voit-on pas déjà les motifs pour lesquels Albert-le-Grand, partisan déclaré de la physique péripatéticienne, manifeste, en dépit de lui-même, plus de goût pour la Métaphysique de Platon que pour celle d'Aristote? Chrétien, il croit que la volonté divine a créé, dans le temps, ce monde qui doit finir avec le temps ; et, pour distinguer sa croyance de celle des anciens rationalistes, éclairés par la nature et non par la grâce, il ajoute qu'en créant le monde, Dieu l'a fait de rien.

Cela ne se comprend pas, ne s'explique pas, soit! mais ce dogme incompréhensible, que la foi lui commande de proclamer, brave tous les assauts de la logique péripatéticienne. Qu'Aristote tourne en dérision la thèse des idées substantielles dépourvues de matière, et qu'il démontre le néant d'une matière dépourvue de forme; le Chrétien dit : *Ex nihilo fecit!* et, de grand cœur, il souscrit aux considérants de l'impitoyable sentence formulée par Aristote contre les chimères de Platon. Cependant, si le Dieu de Moïse a créé le monde de rien, il l'a créé par un acte volontaire, et il a voulu que son œuvre fût ce qu'elle est. Ici l'on peut, sans outrager la foi, dire que la conscience divine est un sanctuaire impénétrable, que l'esprit de l'homme est incapable de s'élever jusqu'à l'analyse des opérations de l'intellect universellement actif, et que rechercher comment l'éternel auteur des choses temporelles a conçu les choses avant de les créer, c'est aller au-delà de ce qu'il est permis de savoir et même de supposer. Mais, d'un autre côté, c'est dans les écrits incontestablement orthodoxes de saint Augustin que se trouve cette formule : « *Deus cogitavit mundum antequam crearit;* » et ne peut-on pas la commenter, en transportant de la raison humaine dans la raison divine ces pensées, ces idées, suivant lesquelles toutes les choses de ce monde semblent se mouvoir et concourir au même but? Il y a lieu, même pour le philosophe chrétien, d'opter entre l'idéalisme et le dogmatisme. Or, au treizième siècle, aucune critique n'ayant encore signalé les périls du dogmatisme, un théologien ne devait guère hésiter à s'engager dans cette voie. Alors on voulait, on prétendait tout savoir, tout faire comprendre; rien ne semblait impossible à cet intellect spéculatif, auquel Albert et ses contemporains attribuaient tant de puissance, tant d'énergie. Il faut, d'ailleurs, remarquer que la croyance vulgaire avait, au moyen-âge, un caractère très-prononcé d'anthropomor-

phisme : la multitude humanisait volontiers les trois personnes de la mystérieuse trinité, sous la figure que l'art leur avait attribuée; il n'y avait pour elle, dans les textes sacrés, aucune allégorie, aucune image, et quand des nuées sombres se dégageait avec fracas l'éclair homicide, elle croyait entendre, elle entendait la voix de Dieu qui prononçait l'anathème sur une tête coupable; elle croyait voir, elle voyait la main de Dieu qui s'abaissait vers la terre cherchant le criminel pour le frapper. Le Dieu des philosophes, c'est-à-dire des théologiens éclairés, ne fut pas, il est vrai, celui des sculpteurs et des peintres; mais il eut bien avec lui, pour ne rien céler, quelques traits de ressemblance. Pour représenter la figure du Dieu, l'artiste avait cherché dans la nature, avec les yeux du corps, les formes qui lui avaient semblé répondre le mieux au concept idéal de la beauté parfaite, et il s'était efforcé de les reproduire sur le bois ou sur la pierre. Pour représenter Dieu comme l'intelligence parfaite, le philosophe procéda suivant la même méthode : arrivant au dernier terme de l'abstraction, il trouva, dans l'entendement humain, les idées générales, et il ne sut alors mieux faire que de définir l'intelligence de Dieu le lieu primordial de ces idées. Nous nous réservons de faire voir que cet anthropomorphisme psycologique a été, pour ainsi parler, le retranchement dans lequel s'est établie la logique de Spinosa pour battre en brèche la thèse de la création. Mais Albert-le-Grand ne pouvait prévoir les graves conséquences contenues dans ses prémisses; et ce qui nous importe ici, c'est d'apprécier comment, pour rendre compte de la création (telle est l'étrange fortune des arguments philosophiques!), un péripatéticien aussi décidé s'est écarté de la voie qu'il avait jusqu'alors suivie avec tant de persévérance et de succès. Demandons-lui maintenant quelles concessions il entend faire au parti dans lequel il va s'engager.

La glose volumineuse d'Albert sur la *Métaphysique* contient le dernier mot de ce philosophe sur toutes les questions controversées. Avant d'exposer ce qu'il faut entendre par l'universel *ante rem*, il reproduit tous les systèmes anciens ou récents qu'il a déjà combattus, argumente de nouveau contre eux, en montre le vide, et se presse si peu de conclure, qu'il semble redouter les tendances de sa propre logique. Nous négligerons beaucoup de détails : on connaît la méthode d'Albert; on connaît même déjà presque toute sa doctrine : nous ne nous arrêterons qu'aux points importants.

La métaphysique a pour objet l'être, non pas tel ou tel être, mais l'être dans son acception la plus générale, « in « quantum est ens, non in quantum hoc ens [1]. » Mais cette définition elle-même veut être expliquée; car, qu'est-ce que l'être qui n'est pas tel être? Les réalistes se présentent en disant que l'être en tant qu'être est l'un substantiel, la nature une qui comprend, supporte tous les individus, tous les êtres, comme autant d'accidents. Cela n'est pas, suivant le commentateur d'Aristote, une thèse nouvelle; on la retrouve dans Platon. Au sommet de toutes choses, Platon pose Dieu, et de la substance de Dieu il fait découler tout ce qui est. Ainsi, Dieu est le prédicat commun de toutes les matières et de toutes formes : ce qui revient à dire que, dans ce système, Dieu et l'univers sont univoques. Blasphème! abominable blasphème! contre lequel Albert s'empresse de protester. Et il ajoute : De ce que l'être (esse) se dit de tout ce qui est (ens), il ne faut pas conclure que l'être en tant qu'être est une nature simple et déterminée, mais simplement qu'il se rencontre dans tous les êtres un principe qui leur est commun : « Cum « resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio

[1] Lib. I, tr. I, c. II.

« in una natura quæ univoce sit una natura omnium ; id « autem quod substantiale est principium entium, univoce « est in illis quorum est principium [1]. » Ce n'est pas, d'ailleurs, que l'identité de l'un et de l'être soient une thèse erronée ; mais les Platoniciens en abusent parce qu'ils l'entendent mal. L'un est identique à l'être, mais à l'être déterminé, à cet être ; et, en effet, l'on ne saurait distinguer l'entité vraie et l'unité vraie d'une chose ; l'unité vraie n'ajoute rien à l'entité, si ce n'est l'indivision, et l'indivision n'est pas une chose du genre de la substance, *aliquid* ; elle n'est qu'une négation, et cette négation n'est elle-même que l'affirmation de l'entité vraie. En d'autres termes, ce qui constitue l'être d'un objet est cela même qui le détermine : tandis que, dans le système des Platonisants, ce qui détermine l'être l'amoindrit ; l'être premier, l'être parfait n'ayant pas de terme, de limite [2]. Or, cette unité, qui fait (tels sont les termes d'Euclide) que chacune des choses est une, n'est pas plus séparable des unités substantielles que l'être n'est séparable de ce qui est substantiellement. On dit bien que l'être est un, mais on ne saurait dire que l'unité soit un être [3]. Voici donc la conclusion d'Albert. La métaphysique a été définie la science qui traite de l'être en tant qu'être, *in quantum est ens*. Distingue-t-on l'être *in quantum est ens* de l'être *in quantum est hoc ens* ? Soit ! Albert souscrit à cette distinction, pourvu qu'on ne pose pas l'être *in quantum est ens* comme un être séparé, constituant une nature hors de l'être *in quantum est hoc ens*. Mais il ne suffit pas d'énoncer conjecturalement une proposition de cette importance ; il s'agit encore d'en prouver la vérité. Cette preuve, c'est la détermination dogmatique de la substance qui doit la fournir.

Ce terme l'*être* s'emploie, dit Aristote, en divers sens :

[1] Lib. III, tract. III, c. XVII. — [2] Lib. IV, tract. I, c. V. — [3] Lib. V, tr. I, c. VIII.

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. En effet, ajoute Aristote : Σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι, καὶ τόδε τι· τὸ δὲ ὅτι ποιον, ἢ ποσὸν, ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορευμένων [1]. Distinctions fort claires, qui ont été rendues fort obscures par les interprètes. Nous avons déjà dit quelle est, au vrai, l'opinion d'Aristote : recherchons simplement ici quelle est celle d'Albert. Le τί ἐστι s'entend, dit Albert, de l'essence, de la quiddité, ou, en d'autres termes, de l'être substantiel de la matière première; le τόδε τι s'entend de cette substance même, *hoc aliquid*, c'est-à-dire de cet indivisible que l'on appelle proprement et principalement la substance, et, dans cette acception, la substance proprement dite est l'être individuel, déterminé dans la catégorie de la substance : « Substantia prima est individuum designatum in ge« nere substantiæ [2]. » Dans un meilleur langage que celui d'Albert et des autres scolastiques, « La substance est uni« verselle en ce sens qu'elle est le nom général de la condi« tion première et absolue de l'être : mais, en tant que « réelle, elle est essentiellement déterminée, puisqu'elle est « l'être en tant que déterminé, ou la détermination de « l'être [3]. » Cette phrase est de M. de Rémusat, traduisant avec quelque liberté d'expression le même passage de la *Métaphysique* d'Aristote. Mais il s'agit de savoir comment l'être se dit encore de la quantité, de la qualité et du reste, ποιον, ἢ ποσὸν, ἢ τῶν ἄλλων ἕχαςον. Albert n'hésite pas à déclarer, avec Aristote, que si l'être se dit des prédicaments autres que la substance première, c'est que ces prédicaments désignent des modes généraux de l'être ; et il ajoute, pour ne laisser aucune prise à l'équivoque, que la substance déterminée, l'être individuel, précédant de trois manières, « tem« pore, ratione, notitia, » tous ses accidents catégoriques, ces accidents ne peuvent être jamais considérés comme possédant

[1] *Metaphys.*, VI, I. — [2] Lib. VII, tr. I, c. II. — [3] M. Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 334.

une quiddité propre hors du sujet fondamental de tous les attributs [1].

Ces explications ne manquent pas de précision et de clarté. Cependant il est un point qui nous semble avoir encore besoin d'une glose supplémentaire. Albert nous a fait connaître la substance première, composée de matière et de forme, mais il s'est servi de ces mots *quidditas designata per esse substantiale*, et ailleurs de ceux-ci *essentiale principium* [2], pour désigner cette forme qui, s'adjoignant à la matière, la détermine en substance. Veut-il dire que cette forme est quelque chose en tant qu'être? Aristote l'appelle τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*, et quand il se pose cette question : ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἓχαστον ; si le *quod quid erat esse* est autre chose que la substance de l'individuel, il la résout en déclarant qu'à son avis c'est un même : Ἑκαστον γαρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἰναι τῆς ἑαυτης οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσια [1]. Cependant, on n'a pas manqué de lui attribuer l'opinion contraire, et cela vient de ce que, les commentateurs du moyen-âge ayant traduit ces mots τὸ τί ἦν εἶναι par ceux de quiddité, de forme substantielle, de principe essentiel, on a pu légitimement inférer qu'une forme ainsi définie, qu'un principe de cette nature différait peu des substances séparées de Platon. Ce sont, on le sait, les Cartésiens, d'accord sur le point avec les Gassendistes, qui ont le plus maltraité, mais, nous le reconnaissons, à bon droit, avec pleine justice, cette hypo-

[1] « Quidditas substantiæ primæ, quæ est *individuum designatum in genere substantiæ*, in hoc differt ab accidente, quod accidens quidem non est secundum sui naturam essentia aliqua secundum se accepta quæ facit esse aliquod, sed potius est esse quoddam substantiæ, constitutum a substantia, propter quod substantia recipitur in ejus diffinitione ; et sic bene dicit Averrhoes omne quod constituit aliquid in esse est diffinitum ipsius; propter quod accidentis essentia nulla est, secundum se accepta : et si dicatur aliquando essentia, erit essentia ab esse derivata dicta, et non erit essentia cujus actus sit esse. » Lib. VII, tr. I, c. IV.

[2] Lib. V, tr. II, c. V. — [3] *Métaphys.*, VI, VI.

thèse des formes substantielles, mise au compte d'Aristote par ses interprètes éclectiques, et c'est, d'autre part, Albert-le-Grand qui, le premier d'entre les scolastiques, semble avoir fait usage de ces termes plus que suspects de réalisme. Il importe donc de savoir comment il les entendait.

Or, rien de moins obscur que ce qu'il déclare à ce sujet. Il commence par établir que si les disciples de Platon prétendaient assimiler le τὸ τί ἦν εἶναι à leurs idées, à leurs formes exemplaires, ils confondraient ce qui doit être soigneusement distingué. Quel est en effet le lieu des idées platoniciennes ? c'est un lieu séparé du monde sensible. Or, ni dans l'opinion d'Aristote, ni dans l'opinion d'Albert, les prédicats substantiels des choses ne sont séparés de leurs sujets substantiels. Le terme substantif, qui est le signe de la composition, signifiant l'union du prédicat et du sujet, ne peut s'employer que pour désigner un composé. Il ne faut donc pas dire que les substances des prédicats, les quiddités, sont réellement séparées, *secundum esse*, de leurs sujets ; il ne faut pas se les représenter des natures premières nées, créées avant les sujets dont elles sont aptes à devenir les substances : ces fictions doivent être absolument rejetées. Pour conclure, rien n'est plus proche de la création que la substance déterminée : *nihil proximius generationi quam hoc aliquid*. Cette substance est le premier être, l'être fondamental, le premier sujet : quant aux substances dites communes, elles ne sont que des accidents substantiels de l'être premier, et, en ordre de création, elles viennent après lui : *substantiæ communes generantur per consequens* [1]. Telles sont les explications qu'Albert s'empresse

[1] « Amplius autem si ponamus istas substantias, quidditatem videlicet et id cujus est quidditas, esse absolutas ab invicem, tunc erunt destructæ ab invicem : quia ea quorum sunt quidditates non erunt hoc quod sunt sine quidditatibus, et ipsæ quidditates non erunt fundatæ in esse ratio in natura, et hoc aliquid sine his quorum sunt quidditates; et tunc sequitur quod earum rerum quarum sunt quidditates nulla erit per substantiam suam, quia non sciuntur

de donner, pour ne pas laisser interpréter contre la doctrine qu'il professe, c'est-à-dire la doctrine péripatéticienne, la distinction qu'on ne peut manquer d'établir entre le *quid* et le *quod erat esse quid*. Elles se résument en ceci : Le *quod erat esse quid* est bien ce qui donne l'être, puisqu'en dernière analyse c'est la forme, la forme principe essentiel de tout ce qui est substantiellement réel; mais, avant de s'unir à la matière, cette forme n'est pas en acte, et, comme n'étant pas en acte, elle n'est pas née, elle n'est pas une nature, elle n'est pas un sujet. Ainsi se trouve démontrée cette proposition d'Aristote : *Idem est dicere quid erat esse singulorum, quod est dicere substantiam singulorum;* que l'on peut traduire plus simplement encore par ces mots : En acte, l'essence et la substance sont identiques.

On le voit, cela s'éloigne beaucoup de Platon. Mais nous n'aurons pas encore suffisamment fait connaître toute la doctrine d'Albert sur la question de l'être, quand nous n'aurons pas rappelé ce qu'il déclare dans sa *Métaphysique* au sujet de l'universel. N'a-t-on pas, en effet, mis au nombre des entités réalistes cette quiddité, cette forme abstraite, potentielle, qui ne se réalise qu'au sein de la substance [1] ? Nous venons d'exposer la thèse d'Albert : elle semble péripatéticienne, même au premier abord, c'est-à-dire conceptualiste. Mais Albert a craint qu'on s'y trompât, et il a pris soin, en se prononçant contre les idées de Platon, de définir les conditions de l'être : et quelle est la première de ces conditions ? C'est, qu'on nous permette l'emploi de ce terme, l'*actualité* : or, la quiddité, qui ne se trouve pas en composition avec la

ista scientia propter quid et quid, nisi per suas quidditates. Aliæ autem substantiæ, quæ sunt quidditates, non erunt entia perfecta et fundata in esse, et sic sunt destructa, cum non sint nisi in intellectu. » Lib. VII, tractat. II, cap. II.

[1] M. Rousselot, *Etudes*, tom. II, p. 218.

matière, n'est pas actuelle ; donc elle n'est pas [1]. Voilà ce qu'Albert professe avec une remarquable persévérance. Et ce qu'il a dit de ce principe essentiel des choses, qu'on a mal à propos voulu confondre avec les exemplaires éternels des Platoniciens, il va le dire, en des termes non moins explicites, de l'universel *in re*. Soit pris pour matière d'argumentation l'universel *homme*. L'homme est la forme de Socrate, et l'on peut dire qu'avant que Socrate fût, il devait être. Mais ces termes *il devait être* ne signifient rien de réel. La réalité commence, quand à une matière dépourvue de forme, et qui, comme dépourvue de toute forme, n'est pas encore, s'ajoute la forme humanité. Et quelle est, dans ce composé, dans cette matière informée, la nature de la forme ? Elle est, elle est substantiellement, et, séparée du sujet Socrate, qu'elle constitue avec la matière, elle n'est plus. Elle n'est plus, dû moins, en Socrate, puisqu'elle se trouve encore en Platon et dans les autres individus de l'espèce. Mais cela ne signifie pas, ainsi qu'Albert explique après Aristote, que cette forme soit une nature qui supporte des accidents périssables ; cela signifie plus simplement que Socrate, Platon et les autres individus de l'espèce, sont hommes au même titre, par une certaine communauté de nature, qui est l'être substantiel de chacun d'eux. Mais si l'on recherche, dans l'ordre des choses nées, l'*ens per se existens* de quelque universel, on ne le trouvera pas ; on ne trouvera dans cet ordre, comme l'a bien dit Boëce, que des similitudes essentielles, de la considération desquelles

[1] « Et hoc colligitur quod substantia corporea, secundum quod est substantia corporea, est aliquid in potentia et aliquid in effectu. In potentia enim id est quod est susceptibile dimensionis secundum actum ; in actu autem est corpus continuum, et in eo quod est continuum est compositum ex forma continuitatis et materia, quæ est hyle, quæ de se æqualiter se habet ad continuum et incontinuum, licet a continuo nunquam separetur. » *Métaphys.* Lib. I, tract. III. Voir Tennemann, *Geschichte der Philosoph.*, tome VIII, p. 500.

l'esprit recueille le concept de tel ou tel universel [1]. Et voici comment cela se prouve : « Hoc modo enim est universale, « prout accipitur unum de omnibus. Unum autem de omni- « bus non est in esse quod habet in rebus, quia sic uni et « eidem rei acciderent multæ individuationes, vel omnes, « quod esse non potest. Oportet igitur quod sit unum de om- « nibus, prout unum est separatum ab omnibus. Hujusmodi « autem fit per intellectum, cujus probatio hæc est. Duæ « enim formæ ejusdem speciei in uno secundum idem inesse « non possunt. Accipiatur ergo homo a Socrate et accipiatur a « Platone sine omnibus individuantibus : aut sunt duæ formæ, « aut non. Si duæ et secundum idem sunt in intellectu, tunc « duæ formæ ejusdem speciei insunt eidem, quod jam dixi- « mus impossibile. Si autem sunt eadem, tunc eadem ratione « de omnibus individuis acciperetur idem : igitur idem quod « est in intellectu est unum et idem, quod tamen est de mul- « tis. Sic igitur non est universale nisi dum intelligitur. Et « hæc est veritas, licet quidam ex sola ignorantia philoso- « phiæ hoc negant [2]. » En résumé, ce qui est un ne peut être plusieurs ; une substance qui est une ne comporte pas, soit une simultanéité, soit une succession d'individuations accidentelles : donc l'unité de l'universel, puisque tout universel est nécessairement un, doit se rencontrer dans un autre lieu que dans les choses. Et quel est ce lieu ? c'est l'entendement.

[1] « Et quorumcumque quatuor ultimo dictorum modorum accipiatur universale, sic universale esse dicit, et non ens per se existens, et ideo ut sic acceptum, ut dicit Boetius, sit quædam similitudo essentialis eorum quorum ipsum est, et non dicit nisi esse substantiale ipsorum, et hoc modo est consequens id cujus est universale. Nec sic dicit ens, quod sit substantia aliqua existens secundum se, sicut diximus materiam existere non in alio... Sed universale sic dictum est esse substantiale quod semper est in alio, nec esse potest quando in alio non est, et hoc modo non est substantia, sed substantiale quoddam esse, quod accidit substantiæ per hoc quod universale secundo modo dictum est qualitas substantialis et substantia existens. » Liber VII, t. V, c. I.

[2] *Métaphys.*, lib. V, tract. VI, c. VII.

La déclaration d'Albert est dégagée de toute équivoque : « Telle est, dit-il pour conclure, la vérité ; et ne pas recon- « naître cela, c'est ignorer la philosophie [1]. »

Cependant, quelle que soit l'énergie de cette déclaration, il est bien vrai qu'il y a du réalisme dans cette hypothèse de la quiddité, qui joue, dans tout le système d'Albert, un rôle si considérable. M. Rousselot l'a soupçonné, mais ne l'a pas, il nous semble, expliqué comme il convenait, lorsqu'il a défini la quiddité : « l'être, abstraction faite de toute espèce de modes. » Il eût fallu dire que, pour Albert, les quiddités des choses sont précisément les modes suivant lesquels les choses sont, ou les formes substantielles des choses, et que l'être se disant d'elles avant tout, l'être est, à ce compte, la première forme, le premier mode de tout ce qui est. Mais nous venons de faire voir qu'ainsi définies les quiddités des choses n'en sont pas séparées : ce n'est donc pas en cela que consiste le réalisme d'Albert. Et cependant, nous l'avons reconnu par avance, Albert est un des philosophes qui ont franchi la limite péripatéticienne ; et s'il l'a franchie, comme nous venons de l'indiquer, en commentant la thèse averrhoïste de la quiddité, il faut que nous n'ayons pas encore complètement exposé toute sa doctrine sur cette thèse. Il nous reste, en effet, à dire comment ce *quid*, indistinct de la substance même des choses, peut être conçu par Albert hors de ces choses, c'est-à-dire hors de tout sujet déterminé, et en même temps hors de l'intellect humain. C'est là ce qu'il y a de plus subtil dans le système qui porta d'abord le nom d'Albert-le-Grand, puis celui de saint Thomas.

En acte, il n'y a rien d'universel. Cela même qui semble le moins individuel, ce qui porte manifestement l'indélébile

[1] Rien n'est plus constant chez Albert que cette négation des essences universelles *in re*. Outre les passages si clairs que nous venons de reproduire, on peut consulter les extraits que Tennemann a donnés du traité *De Intellectu et Intelligibili*. *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 495 et suiv.

cachet de l'universalité, c'est-à-dire d'abord la substance prise comme genre, la quiddité première, et ensuite les quiddités secondes, toutes ces formes, tous ces modes qui, s'ajoutant à la matière, la déterminent en quantité, en qualité, en situation, etc., etc., rien de tout cela n'est universel en acte ; en acte, il n'y a que le particulier, *hoc aliquid* : les formes, à tous les degrés, sont, dans le particulier, des manières d'être qui le déterminent ; mais c'est lui qui les reçoit, c'est lui qui en est le sujet. Voyons maintenant ce qui est avant l'acte. Cette enquête peut être encore péripatéticienne. Avant l'acte, suivant Aristote, il y a les éléments organiques, constitutifs des choses, c'est-à-dire la matière et la forme dont l'union produit la substance, premier sujet de toute génération. Mais il s'agit ici d'une antériorité logique : la substance décomposée par l'analyse donne la matière et la forme ; et c'est là tout ce que dit Aristote. Pouvait-il attribuer à ces éléments une antériorité ontologique, lui qui définissait l'ensemble des êtres, le monde, l'acte éternel du moteur immobile ? Non, sans doute. Mais tout autre est l'opinion d'Albert sur le commencement des choses ; et, comme il est dans cette pensée que la durée du temps et du monde est un fait qui a pour antécédent et pour conséquent l'éternité, il entend que les éléments des choses étaient vraiment *per se, secundum se,* avant de se manifester en acte au sein de la substance. De quelle sorte ? Il s'en explique : « Ante rem universale dicitur « dupliciter : cum enim omnia, sicut multoties diximus, sint « in intellectu primæ causæ, sicut in formali et primo lumi- « ne, et ipsa sit hoc modo forma omnium, quæ tamen sunt « in ipsa vita et luxˇ, eo quod hæc est vita quædam existen- « tibus omnibus, et est lumen omnis notitiæ et rationis om- « nium, dixerunt tam Stoici [1] quam Peripatetici [2], hujus

[1] C'est-à-dire les Platoniciens, à la suite des Eléates. — [2] C'est-à-dire quelques éclectiques Alexandrins, et les commentateurs Arabes.

« causas universalia esse prima, et rationes et formas, quæ « omnium sunt formæ universaliter præhabentes, et imma- « terialiter præhabentes, et simpliciter habentes omnium « apud se rationes... Hoc modo acceptum universale habet « quoddam esse speciale, quod est causæ intellectualis; hoc « modo quo lumen intellectus ejus est forma rerum a se fluen- « tium per intellectum universaliter agentem et facientem « existentias rerum. Alio modo autem dicunt universale ante « rem, non tempore, sed substantia et ratione, et hæc est « forma aut causa formalis accepta, constituens... esse rei. « Actus enim talis formæ et proprius effectus est esse in « omni eo quod est. Hoc autem cum indifferens sit in omni- « bus quæ sunt ejusdem speciei et formæ, et quantum est de « se sic indivisum, habet unam ad omnia vel multa relatio- « nem, et sic universalitatis accipit quamdam naturam et « rationem [1]. » Il y a donc, au dire d'Albert, deux manières de définir l'universel *ante rem*. Premièrement, il est défini comme résidant au sein de la cause, au sein de l'intelligence de laquelle tout procède, au sein de la lumière de laquelle viennent les formes des choses par l'opération de l'intellect agent, c'est-à-dire créateur. Secondement, ces termes *ante rem* s'entendent non pas d'une priorité de temps (la cause étant avant le causé, l'éternel avant le périssable, le temporel), mais d'une priorité de rang; de telle sorte que l'universel serait dit avant les choses comme cause produite hors de la cause première, c'est-à-dire comme cause seconde, et serait, en cet état, le sujet commun et actuel de toutes les formes individuelles; actualisées, il est vrai, en même temps que lui, mais au-dessous de lui, puisqu'étant à son égard contingentes, elles auraient moins d'être que lui. Ainsi, la forme actuelle est dite la raison d'être des choses, et, comme

[1] *Metaphys.*, lib. V, tract. VI, c. v.

cette forme se retrouve sans différence chez tous les individus du genre, de l'espèce, elle ne manque pas, assurément, d'un certain caractère d'universalité. Et l'on va jusqu'à prétendre que ce qu'elle est sans différence, ce qu'elle est universellement, est une chose, une nature réelle, dont l'entité et l'unité se correspondent pour signifier un même. Albert s'empresse de rejeter cette seconde définition de l'universel *ante rem*, qui, dit-il, ne contient qu'une équivoque. En effet, cet universel que l'on place avant les choses, *non tempore, sed substantia et ratione*, ne se distingue en rien de l'universel *in re* des Platonisants, déjà défini *forma communicabilis et propagabilis in multa ex uno*; et l'on sait qu'Albert ne reconnaît pas d'autre unité, d'autre entité, dans l'ordre réel, que le *hoc aliquid* aristotélique. Rappelons-nous donc ce qui a été dit au sujet de la quiddité, qui, s'unissant à la matière, constitue la substance, et ajoutons à cela : « La quiddité n'est « pas seulement prise comme matérielle; elle ne tient d'être « matérielle que de son union accidentelle avec la matière ; « on la prend encore en elle-même, et elle est ainsi immaté- « rielle et simple. Et si l'on recherche d'où vient cette es- « sence que possède la forme prise en elle-même, il faut « nécessairement dire qu'elle possède une telle essence, en « ce qu'elle est un rayon de la première forme, c'est-à-dire « de l'intellect divin. En outre, une forme substantielle n'est « pas intelligible par son essence matérielle, mais par elle- « même... Donc, comme elle est intelligible par elle-même, « elle ne peut l'être que parce qu'elle porte en elle le rayon « de l'intellect divin duquel elle a pris origine, et c'est ainsi « qu'en considérant la quiddité d'une chose sensible, on est « conduit à la notion de la cause première formelle [1]. »

[1] « Non accipitur ut materialis tantum (quidditas), quia esse materiale accidit ei per hoc quod est materia; sed accipitur etiam secundum se, et sic habet esse immateriale et simplex. Et si quæritur origo hujus esse quod forma

Telle est donc, suivant Albert, la vraie définition de l'universel *ante rem* : c'est un rayon permanent de l'éternelle lumière, c'est une idée de Dieu.

Ainsi, il y a, pour l'universel, une autre manière d'être séparé des choses, un autre *esse separatum*, que celui qui réside dans l'entendement humain. C'est ce qu'Albert prend soin de rappeler à toute occasion dans son commentaire sur la *Métaphysique* : « Primum esse separatum quod habet est « in intellectu agente ambiente materiam [1]. » Et, en effet, dit-il, si l'universel est, dans la nature, ce qui est commun à plusieurs, il serait absurde, insensé, de prétendre qu'une telle communicabilité lui est attribuée par quelque opération de nos facultés intellectuelles ; il faut nécessairement que la cause de cette communicabilité soit dans l'intellect agent qui a déterminé toutes les choses à l'être ; aussi définit-on cet intellect la source de l'universalité de tout ce qui est universel [2]. En d'autres termes : « Le principe de toute univer-

secundum se accepta sic habet, non potest ad aliquid referri nisi quod habet hoc in quantum est radius quidam et lumen primæ formæ, quæ est intellectus divinus. Adhuc autem forma substantialis per esse materiale non est intelligibilis, sed per se ipsam, et non per aliud sicut accidens. Cum igitur sit intelligibilis per se ipsam, oportet quod hoc habeat in quantum immixtum est ei lumen intellectus primi a quo exiit, et sic iterum quidditas rei sensibilis conducit ad notitiam causæ primæ formalis. » Lib. VII, tr. I, c. 4.

[1] Lib. V, tr. VI, c. VI. Il ne faut pas prendre à la lettre ces termes : *ambiente materiam*, qui paraissent être d'Averrhoës. L'intellect agent n'est pas dans la matière, mais au-delà ; voilà tout ce qu'emporte, au sens d'Albert, le mot *ambiens* : « Est ad ea quæ ambit, sicut ars ad materiam. »

[2] « Dicet autem fortasse aliquis, quod communicabilitatem habet ex hoc quod comparatur pluribus actu vel potentia plura existentibus : sed hoc omnino est absurdum : non enim comparatio qua comparatur pluribus causa est ejus quod per intellectum est ante hujusmodi comparationem : nihil autem comparatur pluribus, nisi quod est communicabile. Communicabilitas igitur causa est quod comparatur pluribus, et non causata a tali comparatione ad plura. Cum igitur nihil sit primum ambiens multa informanda ab ipso nisi intellectus agens, quod forma aliqua ambiat multa per communicabilitatem sui ad ipsa habet in intellectu primo agente, cujus ipsa lumen existit : et ideo diximus, in scientia de intellectu agente, quod ipsa est ad ea quæ ambit sicut ars ad materiam. Hæc igitur est prima radix universalitatis in omnibus quæ universalia sunt. » Lib. V, tract. VI, c. VI.

« salité est l'un, c'est-à-dire l'intellect divin qui, par sa « science, non différente de lui-même, est la cause de « tous les êtres premiers, et est un à l'égard de tous ces « êtres. » Il faut alors que le multiple, le divers, ait pour origine ce qui est l'unité la plus parfaite. Albert l'accorde : « Nous savons, dit-il, de science très-certaine que toute forme « qui est en puissance dans la matière première est, comme « raison d'être, dans l'intelligence de la cause première. « C'est pour cela que Platon a nommé cette intelligence le « monde archétype. Nous savons, en outre, que l'intellect « divin, en causant la succession des effets, est encore ce qui « détermine le dernier causé. Et comme nous ne doutons pas « que tout ce qui est dans un sujet ne soit, en ce sujet, con- « forme à sa propre nature, nous affirmons que ce qui, dans « l'intellect suprême, est simple, immatériel, éternel, immo- « bile et un, se retrouve dans la matière avec toutes les ma- « nières d'être opposées.... l'intellect divin laissant subsister « dans la matière et dans les causes secondes, ce qui est leur « nature propre [1] » Voilà le dernier mot d'Albert.

Ce mot est réaliste. « L'essence, ainsi s'exprime M. de « Rémusat, est une condition de l'être. Mais cette condition, « qui ne peut être ni éludée, ni altérée, ni reproduite à vo- « lonté, cette loi qui n'est expliquée par aucun phénomène « naturel, par aucune des forces connues et appréciables, ou « même supposables de la nature, est un des témoignages les

[1] « Universitatis principium est unum, et hoc est intellectus divinus, qui per suam scientiam, quæ tamen scientia est idem ipsi, est causa omnium quæ sunt prima, et uno modo se habens ad omnia. Verissime scimus quod omnis forma quæ est in prima materia in potentia, est secundum rationem in intellectu causæ primæ. Et ideo a Platone dictus est esse mundus archetypus. Scimus etiam quod intellectus divinus causando secundum effectum, stat in ultimo causato. Nec dubitamus quod omne quod est in aliquo sit in ipso secundum potestatem ejus in quo est, et ideo quæ in intellectu primo sunt simpliciter et immaterialiter et intemporaliter et immobiliter et uno modo, omnibus contrariis dispositionibus sunt in materia.., quia intellectus divinus non tollit a materia nec a causis secundis dispositiones suas proprias. » Lib. VI, tr. II, c. VI.

« plus certains, à mes yeux, de l'intervention d'une puissance « et d'une intelligence suprêmes. Pour exister, il faut que « l'essence ait été conçue et voulue. C'est par là que je l'élève « au-dessus même de ce qu'il y a de plus élevé en ce monde, « les idées nécessaires de la raison humaine : c'est en ce sens « que je suis prêt à reconnaître le dogme platonicien et « à nommer l'essence une idée de Dieu [1]. » Combien, à côté de ce langage élégant et discret, celui d'Albert-le-Grand semble inculte et téméraire! Mais, en fait, en quoi diffèrent l'opinion d'Albert et celle qu'énonce M. de Rémusat? A notre avis, si elles diffèrent, elles diffèrent peu. Nous voyons bien qu'il s'agit simplement, pour M. de Rémusat, d'affirmer l'essence comme idée divine, tandis qu'Albert place dans l'entendement suprême, outre l'essence, outre les autres prédicaments et les généralités subalternes, tout ce qui se dit des choses et n'est pas une chose; mais négligeons un instant ces conséquences plus ou moins forcées, pour n'en voir que le principe : ce principe, c'est qu'il y a nécessairement en Dieu des idées qui correspondent aux noms les plus généraux, aux manières d'être universelles des choses, et que ces idées, comme étant de Dieu, sont absolument permanentes. Ainsi M. de Rémusat est nominaliste, et il le déclare, jusqu'au point où, ayant posé l'idée nécessaire d'essence, recueillie par l'intelligence humaine de similitudes vraies et réelles, il franchit l'extrême limite de la certitude subjective, pour affirmer que cette essence est, avant la détermination de toute substance, une idée qui réside dans la pensée divine. Or, il n'y a guère rien de plus dans les fragments d'Albert que nous venons de reproduire. M. de Rémusat confesse que cette affirmation transcendantale de l'idée d'essence est platonicienne. Albert repousse les idées de Platon, parce qu'au rapport d'Aristote, il estime que Platon a localisé ces idées hors de l'intellect divin et les a définies des choses produites en

acte dans le temps, avant le jour natal de la matière informée. Mais Platon a-t-il dit simplement que tout universel était une idée de l'intellect divin, avant d'être l'essence, la forme, la quiddité des choses déterminées? Albert est alors prêt à reconnaître que Platon ne s'est pas, *en ce sens*, écarté de la vérité... « *Et forte non omnino dixit falsum!* » Or, cette thèse platonicienne prend, en scolastique, un autre nom. Elle est dite réaliste, et à bon droit. N'est-ce pas, en effet, réaliser des abstractions que s'élever du contingent à l'absolu, pour poser en Dieu ce qui est en l'homme, c'est-à-dire ces idées générales, soit positives, soit négatives, qui, pour la plupart, appartiennent au prédicament du mystère, et ne représentent pas les causes, les raisons causales ou finales des phénomènes, mais expriment l'ignorance même de ces causes, de ces lois, de ces fins?

Nous ne devons pas ici nous arrêter long-temps à la thèse des idées divines, qui, reproduite et mieux expliquée par saint Thomas, doit être une des parties les plus remarquables du système qui porte le nom de ce docteur. Cependant, pour que l'on tienne un compte suffisant des réserves que nous venons de formuler sommairement contre cette thèse, invoquons à l'appui de notre dire l'autorité considérable du plus éminent d'entre les nominalistes modernes : « On peut bien, « dit Kant, *schématiser* (expliquer une idée par analogie avec « quelque chose de sensible), en s'élevant du sensible au su- « persensible, mais l'on ne peut absolument point *conclure* « par analogie que, de ce qu'une qualité appartient au sensi- « ble, elle appartient aussi au supersensible; et cela en vertu « du principe extrêmement simple qu'une conclusion est *con-* « *tre* toute analogie, quand, ayant besoin d'un schème de « notre idée pour le rendre compréhensible (d'un exemple, « en d'autres termes), nous tirons de ce besoin la consé- « quence que, la qualité se trouvant dans le schème, elle se

« trouve nécessairement aussi, comme prédicat, dans l'objet « que le schème servait à expliquer. Je ne puis donc pas « dire : — De même que je ne puis comprendre la cause « d'une plante (de tout être organique, et, en général, des « créatures ayant des fins) autrement que par analogie avec « un ouvrier relativement à son œuvre, à une montre, par « exemple, c'est-à-dire qu'autant que je lui suppose l'intel- « ligence, de même la cause elle-même (des plantes et du « monde en général) doit avoir de l'intelligence..... Entre le « rapport d'un schème à notre idée et le rapport de ce même « schème d'idée à la chose même, il n'y a pas la moindre « analogie, mais un abîme immense qu'on ne peut franchir « sans tomber dans l'anthropomorphisme.....[1]. » Retenons bien ce terme : c'est tomber dans l'anthropomorphisme que d'aller de l'homme vers Dieu, pour attribuer à Dieu tout ce qu'on sait de l'homme ; pour nous servir encore d'une locution souvent employée dans l'école de Kant, rien ne justifie un semblable *saut*.

De ce que l'homme *a* de l'intelligence, il n'est pas permis de conclure que Dieu en *a* pareillement. Voilà la proposition de Kant, et, pour notre part, nous n'hésitons pas à l'accepter. Dieu, c'est le nom du mystère, c'est le nom de la cause qu'on ne peut définir sans commettre un blasphème. Mais le réalisme d'Albert ne se contente pas d'attribuer à Dieu l'intelligence : partant d'une fausse psycologie, d'une critique erronée de la raison humaine, il réalise dans la pensée de Dieu les chimères qu'il a supposées dans la pensée de l'homme. Ainsi l'hypothèse des idées formées et retenues par l'imagination, des êtres représentatifs, vicaires des choses, des entités conceptuelles occupant, dans l'intellect, une place fixe, un lieu déterminé, conduit Albert à réaliser en Dieu les

[1] Kant, *La Religion dans la limite de la Raison*, p. 95 de la traduction de M. Trullard.

101735

mêmes fictions, les mêmes monstres. Chez l'homme, ils sont après les choses ; en Dieu, ils sont avant les choses : chez l'homme, ils naissent dans le temps, pour participer ensuite à l'immortalité de l'âme intellectuelle ; en Dieu, ils étaient avant le temps et seront après lui. Voilà les différences ; mais par combien de côtés se ressemblent ces idées fantastiques ! On le voit déjà, on l'appréciera mieux encore quand on connaîtra les explications fort étendues que saint Thomas doit donner à ce sujet. Qu'il nous suffise ici de constater deux faits. Le premier de ces deux faits est que le conceptualisme d'Albert-le-Grand et de son école se fonde sur une assimilation arbitraire, illégitime, erronée, de l'entendement humain et de ce qu'on appelle, pour le besoin de ce système, l'entendement divin ; le second fait est qu'au jugement plus éclairé de la science moderne, il n'y a dans l'entendement humain aucune de ces essences plus ou moins matérielles, plus ou moins spirituelles, aucune de ces *idées fausses*, c'est le terme d'Arnaud, qu'y croyaient voir nos docteurs du treizième siècle. Ainsi les emprunts qu'Albert a faits à l'école réaliste ne lui ont pas, à notre avis, porté bonheur.

C'est tout ce que nous voulons dire, en ce moment, sur la doctrine d'Albert. Elle doit avoir une grande fortune, et nous avons hâte de l'entendre reproduire ou critiquer par saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam. Déjà, d'ailleurs, nous l'avons nommée : c'est une des mille formes de l'éclectisme ; déjà nous avons indiqué ce qu'elle nous semble contenir de téméraire et de bien fondé. Telles avaient été les conclusions de la *Logique* d'Albert, telles ont été celles de sa *Physique* et de sa *Métaphysique*. Nous ne pouvons, toutefois, terminer ce chapitre, et quitter Albert pour aller prêter l'oreille aux discours de ses disciples ou de ses contradicteurs, sans rendre auparavant un hommage de reconnaissance à ce hardi novateur, qui, restituant Aristote au monde latin, rou-

vrit enfin les avenues de la science depuis si long-temps fermées, et rappela les esprits égarés par les spéculations stériles du mysticisme, pour les initier, les accoutumer à la recherche de la vérité vraie. Ce bienfait suffirait pour mériter à son nom une immortelle renommée, quand il ne l'aurait pas conquise par l'universalité de son savoir et la puissance de son génie. Nous n'avons interrogé que le philosophe; nous n'avons parcouru que trois ou quatre de ses vingt-un volumes in-folio, œuvre prodigieuse, presque surhumaine, à laquelle aucune autre ne saurait être comparée : que nous auraient appris, si nous avions eu le loisir de les consulterr, le théologien formé à l'école des Pères, le scrupuleux investigateur des mystères de la nature, le chimiste subtil, l'audacieux astronome, l'habile interprète des théorèmes d'Euclide? Le résultat des travaux d'Albert n'a été rien moins qu'une véritable révolution! Cela résume tous ses titres à la gloire.

CHAPITRE XX.

Saint Thomas.

Après Albert-le-Grand vient saint Thomas : après le maître le disciple. Les jugements de la postérité ne sont pas toujours équitables. Elle devait un éclatant hommage au génie de saint Thomas, mais elle a manqué de justice lorsqu'elle a donné son nom à la doctrine de l'école dominicaine : cette doctrine est l'œuvre d'Albert-le-Grand, et ces véhéments censeurs de la raison pure, ces partisans zélés de la méthode expérimentale, qu'on appelait encore Thomistes au dix-septième siècle, étaient mieux nommés, au treizième, Albertistes. Cette légion s'était formée sous les auspices du docte évêque de Ratisbonne; et, comme il survécut à saint Thomas, il eut l'honneur de la conduire avant et après lui. Ayant donc protesté contre l'injure faite à la mémoire d'Albert-le-Grand, reconnaissons que saint Thomas a considérablement développé le système de son maître et l'a revêtu de cette forme solennelle, doctrinale, sous laquelle il est parvenu jusqu'à nous.

Né vers l'année 1227, en Sicile, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, au pied du mont Cassin, saint Thomas appartenait, comme Albert, à une grande famille. Son père était Landolphe, comte d'Aquino; Théodora, sa mère, était de la race des princes Normands qui avaient conquis les Siciles; ses frères aînés, Réginald et Landolphe, occupaient les plus hauts grades dans l'armée impériale; la plupart de ses sœurs avaient contracté les plus illustres alliances. Il eut pour premiers maîtres les moines noirs du Mont-Cassin. Il fut ensuite

conduit à Naples, où il acheva ses études littéraires à l'âge de treize ans. C'est vers cette époque qu'il fréquenta les religieux de Saint-Dominique et que ceux-ci l'engagèrent à prendre leur habit. On raconte que, pour l'empêcher de suivre leurs conseils, ses parents le firent enlever et conduire dans un château dont toutes les avenues furent bien gardées ; on ajoute à ce récit qu'une femme, introduite dans la chambre du prisonnier, essaya de lui faire comprendre combien de regrets pouvait laisser le vœu de chasteté ; mais que le jeune Thomas, s'étant armé d'un tison ardent, proféra contre elle de telles menaces, qu'elle ne tarda pas à prendre la fuite. Ce sont là des légendes. On peut y croire quand elles ne sont pas dépourvues de toute vraisemblance ; mais il est toujours plus sage de s'en tenir à la vérité dégagée de ces poétiques ornements. Les historiens dignes de foi rapportent simplement que la mère du jeune Thomas lui fit les plus sévères et les plus tendres remontrances, mais qu'elle ne put réussir à le détourner de sa vocation. Ayant prononcé ses vœux, il se rendit aux écoles de Paris, avec le général de l'ordre, Jean-le-Teutonique ; il fut ensuite envoyé à Cologne, où il eut pour condisciples Ambroise de Sienne et Thomas de Cantimpré, et pour maître Albert-le-Grand. En l'année 1245, Albert ayant été chargé de commenter les *Sentences* dans la maison professe de Paris, Thomas l'accompagna dans ce voyage et fit un séjour de trois ans au gymnase de la rue St-Jacques. Il avait, dit-on, le regard sombre et voilé, refusait de prendre part aux divertissements de ses condisciples et ne montrait de goût que pour l'étude et la méditation. On essaya d'abord de dissiper cette humeur taciturne, que l'on prenait volontiers pour le signe d'une intelligence engourdie : on n'y parvint pas. « On finit par croire, ainsi s'exprime M. Lacordaire, qu'il n'avait d'élevé que la naissance, et ses camarades l'appelaient en riant le *grand bœuf muet de la Sicile*. Son maître

Albert, ne sachant lui-même qu'en penser, prit l'occasion d'une grande assemblée pour l'interroger sur une suite de questions très-épineuses. Le disciple y répondit avec une sagacité si surprenante, qu'Albert fut saisi de cette joie rare et divine qu'éprouvent les hommes supérieurs lorsqu'ils rencontrent un autre homme qui doit les égaler ou les surpasser. Il se tourna, tout ému, vers la jeunesse qui était là, et leur dit : « Nous appelons frère Thomas un bœuf muet ; mais un « jour les mugissements de sa doctrine s'entendront par tout « le monde [1]. » Albert ayant achevé le cours de trois années que ses supérieurs l'avaient envoyé faire à Paris, Thomas le suivit à Cologne. C'est vers ce temps qu'il composa ses premiers ouvrages. Puis il revint à Paris, y prit ses grades et y fit des cours publics. Quelques années après, il allait en Italie plaider devant Alexandre IV la cause des ordres mendiants si maltraités dans les éloquents libelles de Guillaume de Saint-Amour, et réfuter les erreurs de l'abbé Joachim. On le voit, l'histoire de saint Thomas est pleine d'incidents ; mais elle diffère peu de l'histoire d'Albert-le-Grand. Le maître et le disciple furent presque toujours employés aux mêmes affaires, et, comme ils avaient l'un et l'autre les mêmes goûts, ils ne se montraient pas moins empressés de quitter les affaires pour revenir, soit à Paris, soit à Cologne, convoquer de nouveau la jeunesse et de nouveau commenter Aristote ou les *Sentences*. Quand saint Thomas eut obtenu de ses supérieurs la permission de repasser les Alpes, il vint solliciter à l'Université de Paris le laurier doctoral. Il n'avait pas pour amis les dignitaires de ce corps illustre : il les avait contredits énergiquement devant le pape, et ils lui en gardaient bien quelque rancune ; cependant l'éminence de son mérite surmonta tous les obstacles, imposa silence à tous les ressenti-

[1] M. Lacordaire, *Mémoire pour le rétablissement en France des frères Prêcheurs*, p. 124.

ments, et il fut reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257. A dater de cette époque, sa vie fut employée tout entière à l'étude et à l'enseignement; il professa la philosophie et la théologie, avec un égal succès, à Paris, à Rome, à Orvieto, à Viterbe, à Pérouse. Il se rendait, en 1274, de Naples à Lyon, quand il fut contraint par la maladie d'interrompre son voyage. Sa mort devait être prochaine. Il expira, le 2 mars 1274, à l'âge de quarante-huit ans, à l'abbaye de Fossa-Nuova, près de Terracine. L'Université de Paris réclama ses dépouilles mortelles; mais cette réclamation ne devait pas être favorablement accueillie. Saint Thomas fut canonisé sous le pontificat de Jean XXII, le 18 juillet 1323.

Les ouvrages philosophiques de saint Thomas se sont trouvés, pendant cinq siècles, entre les mains de tous les régents de l'école, et ils ont été tant de fois imprimés pour leur usage, qu'on nous épargnera le soin de dresser la liste des éditions séparées qui en ont été faites : il nous suffira d'indiquer ici les quatre éditions des *OEuvres* complètes, publiées, la première, à Rome, en 1570, en 18 volumes in-folio; la seconde, à Venise, en 1594; la troisième, à Anvers, en 1612; la quatrième, à Paris, en 1660. Des nombreux ouvrages ou opuscules que renferment ces immenses recueils, ceux qui peuvent être classés dans un catalogue méthodique, comme appartenant, à divers titres, à la section de la philosophie, sont : 1° un Commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, de Pierre Lombard; 2° divers Commentaires beaucoup moins étendus que ceux d'Albert-le-Grand, mais plus précis et mieux accommodés à l'usage des écoles, sur l'*Interprétation*, les *Seconds Analytiques*, la *Métaphysique*, la *Physique*, le *Traité de l'Ame* et les *Parva Naturalia*, la *Politique*, l'*Ethique à Nicomaque*, les *Météores*, les traités *Du Ciel et du Monde*, *De la Génération et de la Corruption*; 3° une dissertation spéciale sur l'étant et l'essence, *De Ente et Essentia*; 4° un Com-

mentaire sur le *Livre des Causes*; 5° divers traités, ou opuscules, recueillis, pour la plupart, dans le dernier volume des *Œuvres*, sous ces titres : *De Propositionibus Modalibus, De Fallaciis, De quatuor Oppositis, De Instantibus, De Æternitate Mundi, De principiis Naturæ, De natura Materiæ, De principio Individuationis, De Mistione Elementorum, de Natura Accidentis, De Natura Generis, De Tempore, De pluralitate Formarum, De dimensionibus interminatis, De natura Syllogismorum, De Intellectu et Intelligibili, de Natura Loci*, etc., etc.; 6° enfin, le principal de tous ses ouvrages, cette *Summa Theologiæ* que les Pères du concile de Trente firent placer sur le bureau de leur secrétaire, à côté des livres saints, comme contenant la solution finale de tous les problèmes disputés; ouvrage immense, dont on peut dire que la meilleure partie a été dictée par un des plus intelligents disciples de l'école péripatéticienne.

Comment exposerons-nous ce que contiennent ces divers ouvrages? Nous avons successivement analysé les principales gloses d'Albert, pour avoir, sur les questions disputées, l'opinion du logicien, celle du naturaliste et celle du métaphysicien. Nous ne saurions procéder de la même manière à l'égard de saint Thomas. Il n'y a pas, en effet, de digressions dans ses commentaires; il suit pas à pas le texte d'Aristote, met en relief les mots significatifs de chaque phrase et les explique avec le secours d'Alexandre d'Aphrodise, de Philopon et des Arabes, mais sans jamais traiter en son nom aucune des questions qui agitent l'école. Pour comprendre Aristote, il peut être fort utile de lire ces annotations continues, mais on n'y trouvera pas, comme dans les gloses d'Albert, toute la doctrine du glossateur amplement développée, défendue contre les critiques, confirmée par des arguments et réduite à ses derniers termes, à ses conclusions; il faudra la chercher ailleurs, c'est-à-dire dans les traités dogmatiques et dans les

opuscules spéciaux de saint Thomas. N'avons-nous pas, au surplus, déjà fait connaître, autant du moins que cela importait, la méthode d'enseignement pratiquée au treizième siècle? Et ne ferions-nous pas prendre en dégoût et l'étude de la scolastique et la lecture de ce Mémoire, si nous observions constamment le même ordre dans l'exposition et l'examen des thèses qui forment les systèmes de chacun de nos docteurs? Nous n'avons pas, cependant, le droit d'imposer à saint Thomas notre manière d'ordonner les problèmes philosophiques, et de l'interroger, comme un postulant aux insignes du doctorat, sur le formulaire qui est actuellement en usage dans l'école : agir ainsi, ce serait tomber dans un autre excès; ce serait dépouiller la scolastique de son véritable caractère, méconnaître son originalité puissante, et, au mépris de l'histoire, transformer l'auditeur d'Albert, l'intelligent interprète et sectateur d'Avicenne, en un disciple plus ou moins éclairé de Descartes ou de Locke. Il nous faut donc, d'une part, respecter le génie particulier du péripatétisme scolastique, et, d'autre part, varier, autant que faire se peut, les formes de notre analyse : c'est un parti mitoyen que nous devons chercher.

Eh bien! cette voie moyenne, c'est saint Thomas qui, lui-même, va nous l'ouvrir, et nous la recommander : « La science, « qui, dit-il, est la règle naturelle des autres sciences, est celle « qui est la plus intellectuelle, c'est-à-dire celle qui traite « spécialement des intelligibles [1]. » Cela nous apprend que saint Thomas subordonne à la métaphysique toutes les autres sections de la philosophie. Mais si les vérités premières sont par elles-mêmes ce qu'elles sont, comment deviennent-elles les objets particuliers de cette partie de la science qu'on appelle la Métaphysique? C'est évidemment comme étant intelligibles, ou, pour mieux dire encore, comme étant recueillies par l'in-

[1] In *Metaphys.*, lib. I, proœmium, c. I.

tellect ; aussi lisons-nous encore : « Toute science est dans « l'intellect [1]. » Mais si l'intellect n'était plein que de mensonges ! Question grave, qui ne peut être résolue que par une critique rigoureuse de la faculté de connaître. Or, où se trouve cette faculté ? Elle n'appartient pas à la matière ; la matière prise en elle-même ne connaît pas, ne conçoit pas. Connaître est donc le propre de l'âme. Et qu'est-ce que l'âme ? Voici tous les problèmes psycologiques qui se présentent, et qu'il faut résoudre avant d'aller en métaphysique. Que cela nous suffise : nous connaissons maintenant la méthode de saint Thomas ; il est métaphysicien avant d'être naturaliste, mais il est psycologue avant d'être métaphysicien. Sa méthode nous convient, et nous la voulons suivre. Cependant, comme ici nous avons à faire autre chose qu'un cours de philosophie, nous prendrons toujours soin de placer les conclusions après les prémisses ; en d'autres termes, après les démonstrations psycologiques de saint Thomas, nous présenterons les thèses physiques ou métaphysiques qui nous paraîtront s'y rapporter. Ainsi nous pourrons exposer simultanément toutes les parties de sa doctrine, sans faire aucune violence à ses habitudes, sans assujétir à nos conventions, à nos règles modernes, *ce célèbre dictateur de* l'ancienne *école* [2].

La *Somme de théologie* de saint Thomas contient, de la question 75 à la question 90 de la première partie, un traité de psycologie qui peut être accepté comme complet. L'auteur y aborde successivement toutes les difficultés qu'on se posait au treizième siècle sur l'essence et les facultés de l'âme, sur les opérations des sens et les procédés propres de l'intelligence, sur l'origine diverse et la nature mystérieuse des idées. C'est ce traité que nous allons analyser et commenter tout à la fois.

Première question : L'âme humaine est-elle une substance ?

[1] In I *Physic.*, c. I. — [2] Huet, *De la Faiblesse de l'Esprit*, liv. I, ch. II.

Saint Thomas répond que l'âme humaine est une substance, et une substance incorporelle. Elle est incorporelle, parce qu'elle est la vie, l'acte du corps : l'âme absente, le corps n'est qu'en puissance de devenir. D'où il suit que l'âme n'est pas un corps ; car si, par hypothèse, on admettait qu'elle fût un corps, il faudrait chercher au-delà de cette âme corporelle, au-delà de ce composé, ce qui lui a donné l'activité, la vie. Elle est une substance, parce qu'elle agit par elle-même, ce qui est la propriété de toute substance : « Nihil potest per « se operari, nisi quod per se subsistit [1]. » En cela, l'âme de l'homme se distingue de l'âme des bêtes. L'âme des bêtes n'est que sensible, et, comme telle, jamais elle n'agit sans le concours du corps ; mais, outre qu'elle est sensible, l'âme humaine est intelligente ; au-delà du particulier, elle conçoit l'universel : or, l'intelligence n'appartient qu'à une substance ; on ne peut donc pas dire que les âmes des bêtes soient vraiment substantielles [2]. Enfin, la substance de l'âme humaine est impérissable, l'immortalité étant le commun privilége de toute forme substantielle. Séparée de la forme, la matière se corrompt, ou, pour mieux dire, elle est transformée, c'est-à-dire vivifiée par une forme nouvelle ; mais la forme, qui est le principe de vie, ne peut se séparer d'elle-même : vivre et être en acte sont deux termes synonymes, et l'acte, la vie viennent de la forme ; ou, pour mieux dire, l'acte, la forme, c'est la vie même, et la vie ne meurt pas [3].

Mais voilà bien des assimilations, ou, du moins, voilà bien

[1] *Summa Theologiæ*, prima pars, quæst. 75, art. 1, 2. — [2] *Ibid.*, art. 3.

[3] « Manifestum est quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso : esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam ; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separetur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. » Quæst. LXXV, art. 6.

des noms pour désigner la substance une de l'âme. Arrêtons-nous donc un instant avec saint Thomas, pour nous demander avec lui s'il est bien vrai que l'intelligence s'unisse au corps, à la manière d'une forme : *utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma ?* On conteste cette identité de l'intellect et de la forme, et l'on énonce contre elle plusieurs objections. Saint Thomas les reproduit et les discute tour à tour. Quel est le principe de toutes les opérations d'une chose déterminée ? C'est la forme de cette chose, et c'est, en effet, à elle que l'on a coutume d'attribuer l'acte, car l'acte vient d'elle. Or, il est évident que la vie du corps vient de l'âme, l'âme étant le principe par lequel nous vivons, nous sentons, nous changeons de lieu, et par lequel nous concevons, nous formons, nous possédons des idées. Veut-on distinguer en essence l'âme proprement dite de l'âme intellective, de l'intellect ? Pour motiver cette distinction, il faudrait dire que l'intelligence advient à l'âme accidentellement. Mais quoi ? Ce qui fait que Socrate est homme, ce qui constitue sa différence spécifique, la raison de Socrate *(rationale, differentia constitutiva hominis)*, lui serait accidentelle ! cela ne peut se dire. Or, si elle ne lui est pas accidentelle, elle lui est essentielle, elle est son essence même ; et, Socrate étant défini quelque composé, elle est une partie de ce tout. Mais suivant quel mode cette forme, qui, par elle-même, est une substance, s'unit-elle au corps ? Ici se présente l'explication donnée par Averrhoës : cette union a lieu par le moyen de l'espèce intelligible, qui a deux sujets ; l'un, l'intellect possible (en puissance de devenir) ; l'autre, les images impresses, imprimées sur les sens du corps : c'est ainsi, suivant Averrhoës, que l'intellect possible est communiqué par l'espèce intelligible à tel ou à tel corps. Mais cette explication, reproduite par saint Thomas, a un grand vice ; elle n'explique rien. On demande la raison d'un fait naturel, d'une chose ;

Averrhoës semble feindre de ne pas entendre une question aussi précise, et il répond en disant comment s'opèrent, à son avis, des phénomènes qui supposent déjà la génération de cette chose. Ainsi que saint Thomas le fait observer, l'intellect possible d'Averrhoës est, à l'égard des images, ce qu'un mur est à l'égard des couleurs que le pinceau de l'artiste a disposées sur sa surface polie. Dit-on que le mur voit ces couleurs, et qu'il en apprécie l'harmonieuse ordonnance? Or, il importe de faire connaître comment l'intellect, principe d'action, de mouvement, principe de vie, s'unit au sujet qu'il actualise en lui communiquant sa propre activité, et non pas comment le sujet actualisé vit, agit, pense, exerce, en un mot, les facultés diverses qu'il a reçues de la forme. Saint Thomas ne veut donc pas admettre que l'intellect s'unisse au corps à la manière d'une espèce. Il ne lui convient pas davantage d'assimiler cette union à celle d'un moteur qui vient modifier la situation de quelque sujet; car l'acte d'un moteur qui agirait au sein de Socrate n'appartiendrait pas à Socrate, et, dans cette hypothèse, l'intellect serait quelque chose d'étranger à son instrument, c'est-à-dire à l'essence même de l'individu qui répond au nom de Socrate. La différence spécifique, la raison, est en dehors de Socrate, comme pur intelligible : soit! C'est une question que saint Thomas réserve ici pour la traiter à son loisir; mais, comme réelle, la raison est une partie intégrante de Socrate, la forme propre de cet atôme; il faut donc qu'elle s'unisse au corps de Socrate comme l'acte à la puissance, et c'est ainsi qu'elle est dite la forme du corps, car la forme est l'acte de ce qui devient [1].

Nous avons fait connaître le parti qu'Averrhoës prétend tirer de l'explication repoussée par saint Thomas. De ce que

[1] *Ibid.*, quæst. LXXVI, art. 1.

l'intellect possible n'est, à l'égard de l'espèce, qu'un récipient, il suit que l'agent n'est pas cet intellect possible, mais quelque principe externe. Aussi les traducteurs d'Averrhoës se servent-ils de ces mots *intellect matériel*, ou plutôt *matérié*, pour désigner l'intelligence humaine, le lieu des intelligibles conceptuels, réservant le nom d'*intellect agent* à cette substance, qui est définie la cause, le moteur extrinsèque de la raison personnelle. Donc cette cause, en tant qu'impersonnelle, est une. C'est ce que déclare Averrhoës : « Intellec« tus agentis substantia est una [1]. » Ainsi se fonde la doctrine de l'unité substantielle des âmes. Mais saint Thomas ne peut accepter cette doctrine, et il s'empresse de la combattre. S'il n'y a pour Socrate et pour Platon qu'une seule âme, Socrate et Platon sont un seul acte, et, en conséquence, un seul étant, un seul homme : on ne les distingue plus l'un et l'autre suivant l'essence, mais suivant de simples accidents. Or, non-seulement cette proposition est hérétique, mais, de plus, elle est absurde, « quod omnino est absurdum ; » et saint Thomas en prouve l'absurdité par l'analyse de tous les faits de conscience qu'il lui plaît de rappeler [2]. C'est l'argument d'Aristote contre l'étant unique de Parménide, et celui d'Abélard contre l'essence universelle de Guillaume de Champeaux. Dès qu'on pose l'un avant le multiple, en ordre de génération, l'un est le nécessaire, le permanent ; le multiple n'est plus que le possible, le contingent. Si c'est être nominaliste que de nier ces unités chimériques, spirituelles ou matérielles, saint Thomas l'est ici contre Averrhoës, comme le sont tous les Péripatéticiens contre tous les Platonisants.

Cependant, c'est un principe d'Aristote que tout ce que reçoit un sujet participe, en ce sujet, de sa nature. D'où cet argument : Si l'intellect est individuel, tout ce que reçoit

[1] Averrhoës, *De Animæ beatit.*, c. v. — [2] Rappelons qu'il y a un traité spécial de saint Thomas contre la doctrine d'Averrhoës.

l'intellect de Socrate est individuel. Mais, d'autre part, il est évident que Socrate conçoit l'universel. Objection considérable en scolastique, qui causait, on l'a vu, beaucoup d'embarras à Albert-le-Grand. Que va dire saint Thomas pour mettre d'accord deux choses si contradictoires en apparence : l'individualité de l'intelligence et l'universalité de certaines idées intellectuelles. Plus résolu que son maître, plus sûr de lui-même, il ne fera pas de vains efforts pour concilier, sur ce point, Aristote et le Commentateur ; mais il dira simplement : le principe d'individuation est la matière ; or, quand l'âme recueille une forme non dégagée de toutes les conditions, de toutes les circonstances matérielles, elle ne recueille qu'une forme plus ou moins individuelle, et le récipient des formes individuelles est l'âme sensible, ou, pour mieux parler, un des sens, instrument individuel, matériel de l'âme ; mais quand elle conçoit une forme commune, universelle, cette conception a lieu par le moyen de cette âme intellective, de cet intellect immatériel de Socrate, dont le propre est de recueillir l'universalité des choses, comme le propre de l'intellect divin est de l'opérer. On l'accorde ; mais cela n'est-il pas, par un certain côté, contraire à ce que saint Thomas prétend prouver. En effet, si le principe d'individuation est la matière, ce qui, chez Socrate, n'est pas *matérié*, n'est pas individuel, et Averrhoës ne dit pas autre chose, lorsqu'il se déclare pour l'hypothèse de l'âme universelle [1]. Or, notre docteur n'a pu se contredire lui-même avec une telle légèreté, et il faut que nous entendions mal ce qu'il veut exprimer par cette *materia individuans*, qui remplit dans tout son système un rôle si considérable. Interrompons donc un

[1] C'est l'objection des Scotistes : « Apud D. Thomam individuatio est propter materiam : anima autem in seipsa est sine materia. Quomodo ergo potest multiplicari ! » *Philos. Natur., J. D. Scoti* a Philippo Fabro, theor. LXIX, p. 410.

instant l'analyse du chapitre 76 de la première partie de la *Somme*, pour rechercher les explications complémentaires que saint Thomas doit nous donner à ce sujet.

Ce fut pour toute l'école, au treizième siècle, une des plus graves affaires que de déterminer quel est le principe d'individuation. Dès que cette question se présente, nous devons l'aborder, nous devons décrire l'arène sur laquelle furent livrés de si grands combats.

Toute la difficulté vient de la distinction établie par Aristote entre la matière et la forme, distinction qui, comme le fait observer M. de Rémusat, n'a pas été conservée *in terminis* par l'école cartésienne, et n'est plus guère comprise aujourd'hui que par les philosophes érudits. Le motif qui l'a fait rejeter est, dès l'abord, appréciable. On avait vu les scolastiques, argumentant sur la matière et sur la forme prises en elles-mêmes comme sur des entités véritables, rechercher les propriétés de l'une et de l'autre, et faire consister dans cette recherche toute la haute physique. Or, il fallait affranchir l'étude philosophique de la multitude des questions oiseuses, introduites incidemment pour justifier tel ou tel parti pris sur la nature des principes. Ces principes furent mis de côté. Ce fut un échec pour les vétérans de l'école thomiste ; mais ils ne tardèrent pas à être vengés. En effet, qui se montra, parmi les Cartésiens, le plus ardent adversaire des abstractions scolastiques? Il nous suffira de nommer Malebranche : c'est dire assez que la nouvelle philosophie n'eut pas moins que l'ancienne le goût des formules abstraites, et ne confondit pas moins souvent les chimères de l'imagination avec la simple vérité. Or, c'est Aristote qui, dans tous les manifestes cartésiens, porte la responsabilité des extravagances scolastiques. Cette imputation est mal fondée. Aristote, nous l'avons reconnu, a fourni des prétextes à l'erreur, mais il a toujours considéré la matière et la

forme, prises en elles-mêmes, comme de simples raisons d'être, et non comme des êtres vrais. Aussi ne rencontre-t-on la thèse de la constitution de l'individuel ni dans l'*Organon*, ni dans la *Métaphysique*, ni dans la *Physique* d'Aristote.

Cependant, au premier livre du traité *Du Ciel*, nos docteurs scolastiques avaient lu ces phrases, assurément dignes de remarque : « Si le ciel est une substance individuelle, « autre chose sera la manière d'être de ce ciel et le ciel pris « absolument; autre chose sera donc ce ciel et le ciel en gé- « néral, le ciel en général étant pris pour une idée, pour une « forme, et ce ciel pour la chose déterminée au sein de la « matière [1]. » C'est, il semble, une question qu'Aristote suppose lui être adressée par quelque disciple de Platon; et il y répond que si la forme en soi peut être conçue séparée de la matière, on ne saurait toutefois distinguer en essence ce ciel du ciel en général, ce ciel comprenant dans sa propre substance toute la matière céleste. Ces phrases avaient appelé déjà l'attention des commentateurs Arabes, et, les isolant de ce qui les précède et de ce qui les suit, ils en avaient recueilli ce problème : — L'être général étant donné, οὐρανὸς ἁπλῶς comment se détermine l'être particulier, οὐρανὸς καθ'ἕκαστον? Est-ce de la forme ou de la matière que cet être tient l'individualité qui lui est propre? Un Péripatéticien sincère, moins curieux qu'un Arabe ou qu'un docteur scolastique, eut, sur cela, déclaré simplement : — Tout être est substance, et toute substance, composée de matière et de forme, est individuelle. Quant à l'universel considéré comme idée, comme forme séparée de la matière, il ne possède l'être en soi que dans le monde de Platon, c'est-à-dire dans le monde des chi-

[1] Εἰ δὲ τῶν καθ'ἕκαστον (ὁ οὐρανός) ἕτερον ἂν εἴη τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι καὶ οὐρανὸς ἁπλῶς· ἕτερον ἄρα ὅδε ὁ οὐρανὸς, καὶ οὐρανὸς ἁπλῶς, καὶ τὸ μὲν ὡς εἶδος καὶ μορφὴ, τὸ δ'ὡς τῇ ὕλῃ μεμιγμένον. *Du Ciel*, I, IX.

mères. Comment donc l'individuel pourrait-il se déterminer, se caractériser, soit en lui, soit hors de lui? L'individuel est ce qu'il est en lui-même, premier sujet, substance première; avant lui rien n'est en acte, et l'on recherche vainement quelle part d'être lui attribuent extrinsèquement la forme et la matière, puisque, hors de ce qu'est intrinsèquement l'individuel, comme matière et comme forme, il n'y a pas de forme, il n'y a pas de matière. A notre sens, comme au sens de Buhle et d'un grand nombre d'interprètes, voilà la pure doctrine d'Aristote.

Mais cela n'éclaircit pas du tout le problème scolastique de l'individuation, et, pour nous en rapprocher, nous devons, ou laisser de côté l'autorité d'Aristote, ou le supposer ayant à résoudre ce problème sur l'argument fourni par nos docteurs. Prenons ce dernier parti et continuons d'interroger le Maître, avant d'accorder la parole à ses disciples.

Dans le passage du traité *Du Ciel* que nous venons de citer, on voit déjà que *ce ciel* diffère *du ciel* pris absolument, en ce que ce ciel possède une matière, tandis que le ciel idéal est immatériel et indéterminé. On lit dans le livre XII de la *Métaphysique*, chapitre VIII : « Il est évident qu'il n'y a « qu'un ciel. S'il y avait plusieurs cieux, comme il y a plu« sieurs hommes, le principe de chacun d'eux serait un sous « le rapport de la forme, mais multiple quant au nombre. « Or, tout ce qui est multiple numériquement a de la ma« tière, car il n'y a, lorsqu'il s'agit de plusieurs êtres, d'au« tre unité, d'autre identité entre eux que celle de la notion « substantielle : ainsi, il y a la notion de l'homme en géné« ral, mais Socrate est véritablement un [1]. » Il semble que dans ce passage, comme dans le précédent, Aristote se déclare pour la doctrine de la matière individuante. Cependant,

[1] Traduction de MM. Pierron et Zévort.

il faut prendre garde de ne pas confondre ici la raison externe et la raison interne de l'individualité des choses. Quant à la raison externe, puisqu'il nie la réalité de l'οὐρανὸς ἁπλῶς, puisqu'il réduit à la notion substantielle ce qui constitue formellement chacun des êtres numérables, il est évident qu'il ne saurait définir cette raison externe ce qui dégage de l'unité suprême l'unité subalterne, ou l'individu. Il n'y a de véritablement un que Socrate, matière et forme, et, hors de Socrate, il n'est rien qui possède les conditions nécessaires de l'être. Voici l'individuel composé de matière et de forme, et inséparable de sa forme aussi bien que de sa matière. Va-t-on de l'individuel au général? On trouve la matière générale et la forme générale; mais cette matière, aussi bien que cette forme, sont de pures idées, et, comme idées, de pures notions. D'où il suit que l'unique sujet réel est la substance réalisée, συνόλος οὐσία, et que le principe externe d'individuation est ce qui la réalise, et comme matière et comme forme. Aristote ne peut donc se demander ce qui, de la matière ou de la forme, constitue extrinsèquement l'individuel, puisque l'individuel est, en ordre de génération, la nature première, la nature unique, l'acte que rien ne précède, si ce n'est la puissance. Mais si, toutefois, on le presse de dire ce qui distingue les deux éléments de l'individu, la matière et la forme, il répondra que telle matière se dit d'un seul pris à part des individus numérables, et que telle forme se dit de plusieurs, comme appartenant à plusieurs au titre de prédicat substantiel. Ainsi la matière sera le signe de l'individualité, la forme le signe de l'universalité; mais ni la matière ne sera le principe externe de l'individualité, ni la forme le principe externe de l'universalité : il n'y a pas deux principes externes, mais un seul, « un sous le rapport de la « forme, multiple quant au nombre, » et ce principe, c'est l'acte qui produit Socrate et les autres individus.

Maintenant, rien n'empêche que le signe soit défini le principe interne. En ce sens, la matière sera, suivant Aristote, principe d'individuation ; mais, qu'on l'entende bien, la matière déjà réalisée, déjà déterminée par l'acte du moteur qui, dans Socrate, a produit ces os et cette chair. Quant à la matière en général, rien ne vient d'elle, puisqu'elle n'est pas.

Afin que ce que nous venons de dire soit rendu plus clair encore, citons un autre fragment de la *Métaphysique* : « Tout être qui devient a une cause productrice, et par là « j'entends le principe de la production ; il a aussi un sujet « (c'est le sujet, non point la privation, mais la matière...) ; « enfin, il devient quelque chose, sphère par exemple, cer- « cle, ou tout autre objet. De même donc que le sujet ne pro- « duit pas l'airain, de même aussi il ne produit point la sphère, « si ce n'est accidentellement, parce que la sphère d'airain « est accidentellement une sphère d'airain. Ce qu'il produit, « c'est la sphère d'airain ; car produire un être particulier, « c'est, du sujet absolument indéterminé, faire un objet dé- « terminé. Je dis, par exemple, que rendre rond l'airain, ce « n'est produire ni la rondeur, ni la sphère ; mais c'est pro- « duire un tout autre objet, c'est produire cette forme dans « autre chose. Si l'on produisait réellement la sphère, on la « tirerait d'autre chose ; alors il faudrait un sujet comme « dans la production de la sphère d'airain. Produire une « sphère d'airain ne veut pas dire autre chose que faire de « tel objet, qui est de l'airain, telle autre chose qui est une « sphère. Si donc il y a production de la sphère elle-même, « la production sera de même nature : ce ne sera qu'une « transformation, et la chaîne des productions se prolongera « ainsi à l'infini. Il est donc évident que la figure, ou, quel « que soit le nom qu'il faut donner à la forme réalisée dans « les objets sensibles, ne peut point devenir, qu'il n'y a pas

« pour elle de production, et que, néanmoins, la figure n'est « pas une essence. La figure, en effet, c'est ce qui se réalise « dans un autre être par le moyen de l'art, ou de la nature, « ou d'une puissance. Ce qu'elle produit, en se réalisant dans « un objet, c'est, par exemple, une sphère d'airain : la sphère « d'airain est le produit de l'airain et de la sphère ; telle forme « a été produite dans tel objet, et le produit est la sphère « d'airain. Si l'on veut qu'il y ait véritablement production « de la sphère, l'essence proviendra de quelque chose, car il « faudra toujours que l'objet produit soit divisible, et qu'il y « ait en lui une double nature : d'un côté, la matière ; de « l'autre, la forme... Il résulte évidemment de ce qui précède « que ce qu'on appelle la forme, l'essence, ne se produit « point : la seule chose qui devienne, c'est la réunion de la « forme et de la matière.

« Y a-t-il donc quelque sphère en dehors des sphères sen- « sibles, quelques maisons indépendamment des maisons de « de briques? S'il en était ainsi, il n'y aurait jamais produc- « tion de l'être particulier ; il ne se produirait que des qua- « lités. Or, la qualité n'est point l'essence, la forme déter- « minée, mais ce qui donne à l'être tel ou tel caractère, de « telle sorte qu'après la production on dise : Tel être a telle « qualité. L'être réalisé, au contraire, Socrate, Callias, pris « individuellement, est dans le même cas que telle sphère « d'airain particulière. L'homme et l'animal sont comme la « sphère d'airain en général. Il est donc évident que les idées « considérées comme causes, et c'est le point de vue des par- « tisans des idées,... sont inutiles pour la production des « essences... Il est encore évident que, dans certains cas, ce « qui produit est de même nature que ce qui est produit, « mais ne lui est point identique en nombre : il y a seule- « ment identité de forme... Ainsi l'homme produit l'homme... « On voit assez qu'il n'est pas besoin qu'un exemplaire par-

« ticulier fournisse la forme des êtres, car ce serait surtout « dans la formation des êtres individuels que ces exemplaires « seraient utiles, puisque ce sont ces êtres surtout qui ont le « caractère d'essence. L'être qui engendre suffit à la produc- « tion ; c'est lui qui donne la forme à la matière. Telle forme « générale qui se réalise dans tels os, dans telles chairs, « voilà Socrate et Callias. Il y a cependant entre eux diffé- « rence de matière, car la matière diffère ; mais leur forme « est identique : la forme est indivisible. »

Aristote, nous l'avons dit, ne s'est jamais posé cette question : L'individualité vient-elle de la matière ou de la forme? Qu'on ne s'étonne donc pas de nous voir rechercher son opinion à ce sujet dans un passage où il traite une question prochaine. Ce passage contient beaucoup de vérités, ou, du moins, beaucoup de propositions que nous tenons pour vraies. Mais que nous importe-t-il d'en recueillir en ce moment? Rappelons d'abord cette phrase du texte : « Produire une « sphère d'airain ne veut pas dire autre chose que faire de « tel objet, qui est de l'airain, telle autre chose qui est une « sphère. » Or, il semble que, dans cette phrase, Aristote considère l'airain pris pour objet, pour matière externe, comme le principe individuant de la sphère prise pour forme. Lorsqu'il dit plus loin : « Telle forme générale qui se « réalise dans tels os, dans telles chairs, voilà Socrate et « Callias, » il semble, de même, exprimer que tels os et telles chairs, individuant telle forme générale, constituent Socrate et Callias. Mais quelque explication est ici nécessaire. Si cet airain était avant de recevoir la forme sphérique, il avait déjà quelque forme, puisqu'il était, et que rien n'est en acte dépourvu de forme; d'autre part, ces os, cette chair, qui sont l'être matériel de Socrate, de Callias, ne seraient pas s'ils

[1] *Métaph.*, VII, VIII; trad. de MM. Pierron et Zévort.

n'avaient une forme, et la forme qu'ils ont, qui leur est inhérente, est bien une forme spécifique, puisque c'est la forme humaine. Mais, et c'est la conclusion d'Aristote, ces os, cette chair ne sont pas s'ils ne sont en Callias, en Socrate ou en quelque autre ; cet airain n'est pas s'il n'est sphérique : « De même que le sujet ne produit pas l'airain ; de même « aussi il ne produit pas la sphère ; » ainsi l'airain ne devient pas sans la sphère, la sphère ne devient pas sans l'airain ; point de matière séparée de sa forme, point de forme séparée de sa matière. Quand Aristote dit que la matière est le sujet des formes, il parle de la matière non pas informe, mais informée, prise comme sujet des formes accidentelles ; en effet, tout sujet est nécessairement déterminé, c'est-à-dire matériel et formel à la fois, et quand ce sujet matériel et formel est dit simple matière, c'est par opposition à toutes les formes qu'il peut revêtir accidentellement. Voici donc, de nouveau, la réponse d'Aristote à la question qui est posée sur le principe externe d'individuation : Ce n'est pas la matière, ce n'est pas la forme, car le sujet ne produit ni l'airain, ni la sphère, mais la sphère d'airain ; car, en d'autres termes, le premier acte de la génération ne donne ni la matière, ni la forme isolées, mais il donne la matière et la forme réunies, la sphère d'airain. Quel est donc le principe externe d'individuation ? A l'égard des formes contingentes, c'est la substance même, c'est-à-dire telle forme et telle matière réalisant déjà par leur alliance un suppôt individuel : à l'égard de la substance, ce n'est ni la matière, ni la forme : c'est la cause productrice, ou plutôt c'est l'acte même qui les produit simultanément ; « Car, produire un être parti- « culier, c'est, du sujet absolument indéterminé, faire un « objet déterminé ; » et toute détermination première, fondamentale, du sujet est mélange de matière et de forme : « Ce qu'on appelle l'essence, la forme, ne se produit point ;

« la seule chose qui devienne, c'est la réunion de la ma-
« tière et de la forme [1]. » Donc, pour conclure, la matière ne venant pas à l'être avant la forme nécessaire, ni la forme nécessaire avant la matière, le principe externe d'individuation et le principe générateur de la substance sont un même. C'est ce qui se lit encore dans le XII[e] livre de la *Métaphysique* : « C'est l'individu qui est le principe des indi-
« vidus : un homme ne vient pas de l'homme universel, car
« il n'y a pas d'homme universel ; mais le principe d'Achille
« est Pelée, et c'est ton père qui est ton principe ; c'est ce
« B qui est le principe de la syllabe BA, tandis que B pris
« absolument ne serait que le principe de l'indéterminé
« BA [2]. » Et l'on remonte ainsi jusqu'au premier principe, qui, pour être cause, doit être lui-même en acte, τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ, c'est-à-dire déterminé.

Voilà quant au principe externe. Sur le principe interne, Aristote s'explique en deux mots : Toute forme est plus ou moins générale, mais toute matière est nécessairement individuelle ; aussi la matière de Socrate diffère-t-elle de la matière de Callias, quand leur forme est identique. Donc, par opposition à la forme, la matière est ce qu'il y a, dans Socrate, de plus individuel ; par opposition à la matière, la forme est ce qu'il y a, dans Socrate, de plus général. Et cela se dit de l'espèce et du genre, des substances secondes, c'est-à-dire des formes inhérentes : à plus forte raison cela se dira-t-il des formes adhérentes ou adjacentes. La matière ne donne pas tout l'individu, puisqu'elle n'en est qu'une partie ; mais cette partie a plus que l'autre le caractère de

[1] Le texte est très-énergique : « φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημενῶν ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος, ἢ ὡς οὐσια λεγόμενον οὐ γίγνεται. ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται... »

[2] Trad. de MM. Pierron et Zévort.

l'individualité. Voilà tout ce que nous enseigne Aristote au sujet du principe d'individuation.

Laissons maintenant Aristote et revenons à nos docteurs scolastiques. Les Arabes ayant attribué le titre d'essences à la matière et à la forme premières, il était à leur charge, ou à celle de leurs disciples, de définir l'*esse per se acceptum* de chacun des éléments séparés de la substance, et la contribution propre de l'un et de l'autre de ces éléments dans le produit commun, dans le composé. Or, si l'individualité vient de la matière et l'universalité de la forme, cette forme, isolée de la matière, suivant l'hypothèse arabe, sera l'âme une et commune, et tous les individus posséderont la vie au sein de cette âme indivise ; en outre, la matière isolée de la forme est informe, et l'informe est proprement l'indéterminé ; or, rechercher le principe constituant de l'individu, c'est rechercher ce qui le détermine. Si, d'autre part, ce principe est la forme, comme le prétend Averrhoës [1], distinguant ici la forme individuelle de l'âme universelle, il n'y a plus manifestement qu'une matière, laquelle supporte, comme accidents, autant de formes qu'il y a d'individus déterminés. Quel autre abîme !

Mais ce double abîme a été creusé par le réalisme, c'est-à-dire par le système dans lequel toutes les abstractions deviennent des réalités. Pour n'être pas contraint d'opter entre l'une et l'autre de ces propositions monstrueuses, il s'agit simplement de reprendre la thèse aristotélique, de nier l'existence des natures universelles imaginées par les Arabes, et d'attribuer à la cause productrice, elle-même individuelle, l'origine et le principe de tout ce qui se produit, se détermine individuellement, c'est-à-dire de tout ce qui est. Mais, au début du treizième siècle, il fallait avoir une

[1] « Individuum fit hoc per formam. » Averrh., *De Anima*, II, text. II, p. 126, col. IV. — « Individuum non est individuum, nisi per formam: » Idem, *De Anima*, II, text. IX, p. 128, col. 3 ; édit. Venet., 1550.

bien grande confiance dans son propre jugement pour se séparer des Arabes, qui passaient pour les plus éclairés des interprètes. Nous avons cité les phrases du traité *Du Ciel* qui, comme l'atteste Zabarella [1], servirent d'argument à toute la querelle. Dès l'abord, ces phrases furent mal comprises. Les Péripatéticiens platonisants, qui ne doutaient pas qu'Aristote eût avant eux supposé l'être en soi des éléments séparés, présentèrent comme vraiment aristotélique l'hypothèse de l'οὐρανὸς ἁπλῶς, et raisonnèrent ainsi sur les phrases citées: La forme, comme forme, constitue l'unité de l'espèce réelle, et le mélange de la forme et de la matière, ou plutôt le composé de matière et de forme, donne l'unité numérale; c'est là ce que le Maitre a dit : mais le Maitre n'a pas suffisamment expliqué quelle est, pour toute substance, la raison de son individualité Est-ce la forme? est-ce la matière? C'est ce qu'il faut rechercher.

Albert-le-Grand, qui ne pouvait laisser aucune question indécise, avait déjà proposé d'attribuer à la matière le principe d'individuation [2]. Or, comme Albert, ainsi que nous l'avons établi, voyait dans l'individu l'acte premier et parfait de la génération, et comme il a, d'ailleurs, énergiquement protesté contre l'hypothèse averrhoïste de la forme ou de l'âme universelle, ce qu'il peut avoir dit de la matière individuante ne doit s'entendre que de la raison interne de l'individualité des choses. Il a donc bien compris Aristote, mais il ne paraît pas avoir soupçonné quels débats devaient s'élever

[1] *De Constitut. Individui*, p. 339, Operum *De Rebus Naturalibus.*

[2] In *Metaph.*, XI, tr. I. « Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiæ. » Alb. Magn., *De Cœlo*, I, tr. III, c. VIII. Nous devons dire qu'on rencontre dans les gloses d'Albert-le-Grand certaines phrases qui viennent contredire ce principe, comme celle-ci : « Materiæ diversitas non potest esse causa diversitatis formæ, sed contra. » *Physic.*, VIII, tr. I, c. XIII. Et ailleurs : « Materia non est hæc materia, nisi per hanc formam. » *De Anima*, III, tr. II, c. I. Materiæ omnis diversitas est propter diversitatem formæ. » *De Intellectu et Intelligibili*, I, tr. I, c. V.

sur cette question ; aussi ne l'a-t-il pas abordée particulièrement, comme une des thèses considérables de la métaphysique. Avec son disciple saint Thomas, cette question s'est agrandie.

Saint Thomas a reproduit la doctrine d'Aristote et d'Albert sur le principe d'individuation, et il l'a, disons-nous, développée ; mais il l'a fait en des termes assez peu clairs, puisque ses interprètes, le cardinal Caietan et Ægidio Colonna, ne se sont pas trouvés d'accord, lorsqu'il s'est agi pour eux d'expliquer et de défendre son opinion. Pénétrons à notre tour dans ce dédale. Les passages de l'œuvre thomiste que nous devons consulter à ce sujet se lisent dans le commentaire sur le livre *Du Ciel*, dans les opuscules *De natura materiæ* et *De ente et essentia*, dans un traité spécial dont, il paraît, nous ne possédons pas un texte très-pur [1], et dans divers articles de la *Somme de Théologie*. Voici ce que nous y avons rencontré de plus significatif.

Ce sont d'abord ces phrases du traité *De ente et essentia* :

« Le principe d'individuation étant la matière, il semble « résulter de là que l'essence, qui embrasse à la fois en « elle-même et la matière et la forme, est simplement particu- « lière et non pas universelle. Donc les universaux manquent « de définition ; puisque toute définition signifie l'essence. « Or, il faut savoir que ce n'est pas la matière prise de « quelque façon que ce soit, *quomodolibet*, qui est le principe « d'individuation, mais seulement la matière caractérisée, « déterminée, *materia signata* ; et j'appelle matière carac- « térisée celle qui est considérée sous des dimensions po- « sitives, *certis dimensionibus*. Or, il ne s'agit pas de cette « matière dans la définition de l'homme en tant qu'homme,

[1] Caietanus, *Comment. in libr.*, de Ente et Essentia, c. II. Le traité de saint Thomas, qui a pour titre *De Principio Individuationis*, se trouve dans le tome XVII de ses *Œuvres*, édit. de Rome, p. 106, verso.

« mais dans la définition de Socrate, si l'on veut définir « Socrate : dans la définition de l'homme, il faut poser la « matière indéterminée, *non signata,* puisque, dans la dé- « finition de l'homme, on ne parle ni de ces os, ni de cette « chair, mais des os et de la chair en général, lesquels sont « la matière indéterminée de l'homme [1]. »

Un autre passage du même traité est ainsi conçu : « L'es- « sence d'une substance composée et d'une substance simple « diffèrent en ce que l'essence d'une substance composée « n'est pas seulement la forme ou la matière, mais tout en- « semble la matière et la forme, tandis que l'essence d'une « substance simple est la forme seulement. Et de là résultent « deux autres différences. D'une part, l'essence d'une subs- « tance composée peut signifier soit le tout, soit une partie « de tout ce qui vient, comme nous l'avons dit, de la déter- « mination de la matière ; aussi l'essence d'une chose com- « posée ne se dit-elle pas de cette chose même, de quelque « façon que ce soit, car on ne peut dire qu'un homme soit « sa propre quiddité. Tandis que l'essence d'une substance « simple, qui est sa forme, ne peut signifier que le tout, « puisqu'il n'y a là qu'une forme, qui est en quelque sorte le « récipient de la forme..... D'autre part, les essences des « choses composées, reçues par la matière déterminée, et « multipliées suivant les divisions de cette matière, *ex eo* « *quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur* « *secundum divisionem ejus*, sont le même dans l'espèce, et « diverses en nombre : *contingit quod aliqua sint idem in* « *specie, et diversa numero.* Mais l'essence des substances « simples, n'étant pas en commerce avec la matière, n'est « pas susceptible de multiplication. Aussi ne trouve-t-on « pas dans ces substances plusieurs individus d'une seule

[1] *De Ente et Essentia*, c. II.

« espèce ; mais, comme Avicenne l'a dit expressément, autant « il y a d'individus, autant il y a d'espèces [1]. « Que l'on remarque bien cette conclusion. Si étrange qu'elle soit, saint Thomas doit en tirer un grand parti.

A ces citations, qui peut-être seraient suffisantes, nous en ajouterons quelques autres encore, afin de ne rien négliger de ce qui peut contribuer à faire bien comprendre la thèse obscure de saint Thomas. Assimilant la recherche du principe d'individuation à la recherche du premier substant, il fait dans la *Somme* cette déclaration, qui vient confirmer les précédentes : « Formæ quæ sunt receptibiles in materia, indivi- « duantur per materiam quæ non potest esse in alio, cum « primum sit subjectum substans ; forma vero, quantum est « de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest a pluribus [2]. » Enfin, il complète ces explications dans la troisième partie de la *Somme*, et nous reproduirons encore ce fragment, un peu long, mais qu'il nous semble indispensable de faire connaître : « Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva, « unde et Plato posuit primas differentias materiæ magnum « et parvum. Et pria primum subjectum est materia, conse- « quens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjec- « tum mediante quantitate dimensiva (sicut et primum sub- « jectum coloris dicitur esse superficies) ; ratione cujus, « quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, « ut dicitur in primo Metaphysicæ..... Cum subjectum sit « principium individuationis accidentium, oportet id quod « ponitur aliquorum accidentium subjectum, esse aliquo modo « individuationis principium. Est enim de ratione individui « quod non possit in pluribus esse. Quod quidem contingit « dupliciter. Uno modo, quia non est natum esse in aliquo, « et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsis-

[1] *De Ente et Essentia*, cap. v. — [2] *Summæ*, prima pars, quæst. III, art. 2.

« tentes, sunt etiam per seipsas individuæ. Alio modo, ex eo « quod forma substantialis, vel accidentalis, est quidem nata « in aliquo esse, non tamen in pluribus; sicut hæc albedo, « quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum, ma- « teria est individuationis principium omnibus formis inhæ- « rentibus; quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, « sint natæ in aliquo esse, sicut in subjecto ex quo aliqua « earum recipitur in materia quæ non est in alio, ideo nec « forma ipsa sic existens potest in alio esse; ideo nec forma ipsa « sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secun- « dum, dicendum quod individuationis principium est quan- « titas dimensiva. Ex hoc enim aliquid est natum esse in uno « solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus « aliis. Divisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, « ut dicitur in primo Physicorum. Et ideo ipsa quantitas di- « mensiva est quoddam individuationis principium in hujus- « modi formis, in quantum scilicet diversæ formæ numero « sunt in diversis partibus materiæ [1]. »

Efforçons-nous maintenant de résumer ces fragments. La première proposition de saint Thomas est celle-ci : Des deux éléments constitutifs de la substance, l'un, la forme, est dit ce qui peut être en plusieurs; l'autre, la matière, est dit ce qui ne se trouve que dans un seul. D'où il suit : 1°, qu'aucune forme, substantielle ou accidentelle, ne saurait prendre la définition de l'individuel sans recevoir cette définition de la matière; 2°, que la matière ne peut revêtir aucune forme, si elle n'est, en tant que matière, individualisée par la quantité; 3°, que la quantité l'accompagne nécessairement et ne permet pas qu'une seule matière supporte simultanément deux formes substantielles [2]. Ce sont là des conséquences dont il ne reste qu'à formuler les développements.

[1] *Summæ*, pars tertia, quæst. LXXVII, art. 2. — [2] Thomas, *De Princip. individ.* ad finem.

Mais la matière est-elle bien définie ce qui n'appartient qu'à un seul? On voit, en effet, que la matière se retrouve, comme élément fondamental, dans tous les individus numérables : donc elle est dans tous, et non pas seulement dans celui-ci ; et, comme étant dans tous, elle n'individualise aucun. L'individu est, dans sa substance, l'acte suprême, l'acte final, l'acte parfait ; or, la matière indéterminée est ce qu'il y a de plus imparfait : on ne saurait donc la considérer, sous aucun rapport, comme la raison immédiate de l'individualité de Socrate, ce qui prouve qu'elle doit être limitée, actualisée par quelque autre, avant d'être rendue capable d'individualiser telle ou telle forme. Et ce quelque autre est ce que recherchent les réalistes.

Mais on peut les laisser eux-mêmes faire cette recherche. Ils sont, en effet, tenus de dire quel est, au sein des choses nées, le principe individuant de la matière, puisqu'ils posent, avant l'individu, l'indéterminé réel, substantiel. Quant aux disciples d'Albert, ils ne procèdent pas ainsi. Réduisant l'indéterminé à la puissance d'être, ils ne lui attribuent aucun acte, et, comme l'acte vient de l'acte, un de leurs dires est que l'indéterminé, n'étant pas actuel, n'actualise rien. Si donc on leur demande quelle est la raison externe de l'individualité de la matière, ils doivent répondre que c'est le moteur, ou la cause suprême, et ne s'arrêter à définir la nature d'aucune cause seconde, puisqu'ils réduisent ces causes à de pures puissances [1]. Nous verrons bientôt saint Thomas s'expliquer à ce sujet, quand il abordera la question des formes substantielles : faisons simplement observer ici qu'ayant rejeté les entités actuellement universelles des réalistes, il ne prétend définir que le principe interne d'individuation, c'est-

[1] « Rerum distinctio non est a materia, a forma, a sole, a secundis agentibus, sed ex institutione primi agentis, suam bonitatem communicantis et sapientiam ostendentis. » Thomas, *Summa*, pars I, quæst. XLVII.

à-dire ce qui, du composé, individualise toutes les formes inhérentes ou adjacentes qui entrent en composition.

Cependant, il faut le reconnaître, ce que dit saint Thomas est moins clair que ce qu'il veut dire. Au treizième siècle, Guillaume d'Ockam n'est pas encore venu réformer le langage de la secte nominaliste et assigner aux termes généraux, trop souvent confondus avec les noms des choses, leur sens vrai, le sens que leur a définitivement assigné l'école cartésienne et qu'ils ont aujourd'hui. Le réalisme n'a peut-être pas eu pour lui, depuis l'origine de la querelle scolastique, les plus éminents, les plus recommandables des docteurs, mais il a eu le nombre, et, dans l'école ainsi qu'ailleurs, c'est le nombre qui fait la langue. On rencontre donc très-fréquemment, chez saint Thomas, des expressions réalistes qui ont offert autrefois un prétexte à la dispute, et qu'il ne nous est pas permis d'interpréter de manière à le défendre contre toute accusation de paralogisme. Ainsi, dans les passages que nous venons de citer, on a vu la matière *quomodolibet accepta, non signata,* prise pour sujet de l'homme en tant qu'homme, et opposée à cette matière, *materia signata*, prise pour sujet de Socrate en tant que Socrate. Pourquoi ces distinctions, si la matière indéterminée ne répond à rien dans la hiérarchie des êtres? si, comme saint Thomas le déclare, ailleurs la première disposition de la matière est telle étendue déterminée? si l'homme, en tant qu'homme, n'est pas une chose, mais un nom?

Or, ces distinctions étant faites, les réalistes s'en emparent et ils disent : La matière est dans tous comme indéterminée; d'autre part, comme déterminée, elle n'est pas le suppôt commun des uns et des autres : elle est la matière propre, l'hypostase inaliénable de celui-ci. Soit ! Mais comment passe-t-elle de l'état de matière commune à l'état de matière individuelle? *Hic est scopus!* Là est la difficulté qu'il faut résoudre : il faut montrer l'origine, la cause, le principe de

cette détermination, de ce *signum* qui individualise la matière avant qu'elle ait reçu la forme, et qui la rend capable d'individualiser la forme quand elle la reçoit. La matière déterminée prend les formes vagues, communes, et leur attribue ce caractère d'individualité qui fait que Socrate est vraiment homme, et qu'il n'y a pas, en acte, d'autre humanité que ce d'homme qui se rencontre individualisé chez Socrate, chez Platon et chez les autres individus de l'espèce. Nos réalistes se laisseront aller jusqu'à reproduire cette proposition, toute réserve faite en faveur du principe qu'elle semble contredire, et aussitôt ils ajouteront : Cela convenu, il reste à nous faire comprendre comment la matière *quomodolibet accepta* est devenue apte, par une détermination quelconque, à marquer de son signe, de son cachet, tout ce qui vient s'unir à elle : c'est le *principium individuans* de la matière que nous recherchons avant tout, et l'on ne nous parle que du *principium individuans* de la forme ! Voilà l'objection première et principale des Scotistes. Nous venons de dire que, pour avoir fait un usage inconsidéré de la phraséologie réaliste, saint Thomas a fourni lui-même à ses adversaires l'argument dont ils se sont armés pour le combattre.

Mais voici sa réponse à cet argument : C'est la quantité qui détermine la matière, avant que celle-ci détermine la forme. Nous avons reproduit le passage de la *Somme* où se trouve cette réponse. Or, dans ce passage, il n'y a rien de clair que le premier mot ; le reste est équivoque, embarrassé, et l'est à ce point qu'il a provoqué les plus vifs débats au sein de l'école thomiste. Le cardinal Caietan, dans ses commentaires sur le traité de *Esse et Essentia*, a proposé d'entendre ces termes, *materia signata*, de la matière « douée de la puissance prochaine de recevoir telle quantité déterminée », et, comme si cette explication n'était pas déjà suffisamment obscure, il l'a rendue tout-à-fait inintelligible par une expli-

cation complémentaire : « L'agent, a-t-il dit, agissant sur la « matière, la rend de plus en plus propre à recevoir telle forme « et telle quantité déterminées, de telle sorte qu'au moment « où s'accomplit l'acte final de la génération de la substance, « cette matière n'est plus propre qu'à recevoir telle forme, « telle quantité [1]. » A ces puériles hypothèses, nous préférons les termes dont Ægidio a fait usage dans ses *Quodlibeta*. C'est, dit Ægidio, la quantité qui individualise la matière : une substance individuelle est celle qui ne se dit d'aucun sujet et n'est dans aucun sujet ; mais ces conditions ne peuvent lui être attribuées que par le *quantum* de matière qui lui appartient : ce *quantum*, cette *materia quanta* est donc la raison déterminante de l'individualité [2]. Telle est bien, en effet, la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation. La quantité détermine la matière, la matière déterminée transmet son empreinte à toutes les formes qu'elle contracte, et l'on a la substance individuelle, composée d'une matière individuelle et de diverses formes individualisées.

Mais on prévoit déjà ce que les réalistes vont répliquer au sujet de la quantité prise pour le principe individuant de la matière. Dire que la matière déterminée est principe d'individuation, c'est dire que, pour individualiser ce qui est autre qu'elle-même, nous parlons de la forme, la matière doit être déjà revêtue du caractère, du signe de l'individualité. Or, ce signe lui est, dit-on, attribué par la quantité. Qu'est-ce donc que la quantité ? Aristote a placé la quantité dans le nombre des catégories de l'être. Mais qu'est-ce qu'une catégorie de l'être ? Nous le savons : c'est tout ce qui se dit et peut se dire de l'être ; et, en effet, il n'y a pas de substance qui ne soit

[1] Cette opinion du cardinal Caietan a été reproduite et défendue par plusieurs autres Thomistes, et notamment par Javello. *Métaph.*, V, quæst. XV.

[2] Ægidio Colonna, *Quodlib.*, quæst. II. L'explication donnée par Ægidio a été admise par le plus grand nombre des disciples de saint Thomas. On la retrouve chez Paolo Soncini, *Métaphys.*, VII, quæst. XXXIII et XXXIV.

douée de quelque quantité, comme de quelque essence, de quelque qualité, de quelque situation : les dix catégories sont les modes les plus généraux de l'être, ses premiers accidents, inhérents ou adhérents. Soit donc que la quantité détermine l'individuation de la matière! Mais cela s'entend-il de la quantité prise en elle-même, de la quantité pure, sans détermination? Il ne paraît pas, car la quantité indéterminée ne peut donner ni ceci, ni cela; et c'est ceci, cela, qu'on lui demande, c'est-à-dire le *quantum* qui produit, au sein de la matière, la *materia quanta*. Il faut donc que ce soit la quantité déterminée. Et voilà la question reculée, mais non résolue. Car, disent les réalistes, qui détermine la quantité, si ce n'est la forme? Et si l'on trouve, en définitive, que la forme détermine la quantité, laquelle quantité détermine la matière, laquelle matière est le principe déterminant de la forme substantielle, il était beaucoup plus simple de déclarer, dès l'abord, que le principe d'individuation n'est pas la matière, mais la forme. Ce que les réalistes proclament tous d'une seule voix, avec l'assentiment, disons-le par avance, d'un certain nombre de nominalistes plus ou moins inconséquents.

Nous avons cru devoir, dès à présent, entrer dans ces détails, pour ne pas dissimuler le côté faible de la démonstration thomiste, et pour faire bien comprendre à l'avance qu'en résumé la critique scotiste porte plutôt sur des mots que sur des choses. A notre sens, saint Thomas a raison, mais il s'explique mal. Quelle est, en effet, sa doctrine? Dégagée de tous ces mots abstraits qui n'offrent aucune signification précise, inquiètent la pensée et gênent le raisonnement, la doctrine de saint Thomas est celle d'Aristote, et, disons-le sans plus tarder, celle de Descartes. Voici les termes de Descartes : « L'étendue en longueur, largeur et profondeur constitue la « nature de la substance...; car tout ce que, d'ailleurs, on « peut attribuer au corps présuppose l'étendue, et n'est

« qu'une dépendance de ce qui est étendu [1]. » Il n'y a qu'à substituer le mot *quantité* au mot *étendue*, et la formule cartésienne devient la formule thomiste. Nous reconnaissons que, dans la controverse, saint Thomas laisse l'avantage à ses adversaires, quand, faisant emploi du vocabulaire réaliste, il semble définir la quantité ce qui, s'ajoutant du dehors à la matière *quomodolibet accepta*, lui attribue la limite, la dimension, l'étendue, l'unité numérique; mais, au fait, toute sa doctrine est fondée sur cette proposition, incontestablement péripatéticienne et cartésienne : Avant cette matière, c'est-à-dire avant telle matière déterminée par telle étendue, il n'y a rien qu'un ou plusieurs êtres de raison, un ou plusieurs êtres *philosophiques* (c'est le nom qu'il leur donne). Il le déclare avec assez d'énergie : « In formis ubi est multi-
« tudo, formæ per receptionem in alio, quod habet rationem
« primi subjecti... manet eadem species in diversis supposi-
« tis. Hoc autem recipiens est materia non quomodolibet ac-
« cepta, ut dictum est, *cum ipsa sit de intellectu philosophicæ*
« *speciei*, sed secundum quod habet rationem primi subjecti;
« *et signatio ejus est esse sub certis dimensionibus, quæ fa-*
« *ciunt esse hic et nunc* [2]. » Cela est parfaitement clair. *Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva* : la première condition de la matière, sa constitution fondamentale, est la dimension, c'est-à-dire l'étendue; voilà ce que saint Thomas a parfaitement compris. Mais, au lieu de s'en tenir à cette déclaration, ou de la compléter en disant que le fait de la création ou de la formation d'une matière est un fait irréductible à tout autre, un mystère devant lequel l'analyse s'arrête confondue, il a voulu faire preuve d'une audace, ou, du moins, d'une subtilité égale à celle des réalistes, et il s'est laissé par eux entraîner beaucoup plus loin qu'il n'aurait dû

[1] *Principes de Philosophie*, p. 32 de l'édit. de 1681, in-4°. — [2] *De Natura Materiæ*, cap. II, in tomo XVII Operum.

dans le domaine des fictions idéales. Il nous reste à montrer qu'il ne s'y est pas, toutefois, égaré, et qu'interrogé sur l'existence des natures antérieures à la substance aristotélique, il les a niées avec énergie, comme ne soupçonnant pas même qu'il eût fait un écart en prenant au sérieux la recherche du principe d'individuation.

Mais revenons d'abord à l'endroit de la *Somme* où saint Thomas se prononce contre l'hypothèse averrhoïste de l'âme universelle. Nous comprenions mal les objections faites par saint Thomas à cette hypothèse : les comprenons-nous mieux maintenant? Oui, sans doute. Une quantité de matière considérée comme premier sujet, voilà Socrate en matière, voilà ce qui constitue l'individualité, c'est-à-dire l'étendue indivisible de Socrate. L'autre élément de la substance est ensuite défini ce qui fait pénétrer sous cette chair, sous ces os, le souffle divin de la vie. Or, cet esprit est l'âme de Socrate, et cette âme n'a pu s'unir à l'ébauche charnelle qui a reçu le nom de premier sujet, sans se personnifier, s'individualiser en elle. Donc, si l'âme en soi, séparée des êtres animés, peut être conçue comme quelque essence universelle, elle n'est dans ces êtres et ne les anime qu'à la condition d'être individualisée en chacun. Cette conclusion est d'une extrême importance, et personne ne l'a mieux apprécié que saint Thomas. Il a montré l'origine et les conséquences de l'opinion contraire, et l'a combattue tour à tour au nom de la foi et au nom de la philosophie, c'est-à-dire au nom de Platon, d'Aristote, de Thémiste, de Théophraste, de tous les anciens, contre Algazel, Averrhoës et leurs disciples, ayant grandement à cœur de prouver que les Arabes avaient les premiers énoncé cette erreur, cette hérésie, qui renverse tous les fondements de la science et de la morale [1]. Ce que saint Thomas leur ac-

[1] Cette polémique se trouve dans diverses parties de la *Somme de Théologie*, et notamment dans le traité spécial qui a pour titre *De Unitate intel-*

corde, c'est que la forme est éternellement en acte, et que l'acte éternel de la forme est en-dehors de toute détermination. Mais l'âme humaine n'est pas *la* forme, même pour la logique; pour la logique comme pour la métaphysique, elle est *un* genre de formes recueilli de la multitude des formes déterminées, et cette détermination s'accomplit par l'opération divine, qui joint telle âme à certaines portions, à certains lots de matière (on excusera l'emploi de ces termes étranges), qui portent chacun leur signe, en occupant chacun, dans l'espace, leur lieu propre, déterminé par l'étendue.

Puisque la recherche de ces formules nous ramène à la question 76 du I^er^ livre de la *Somme*, reprenons notre analyse au point où nous l'avons interrompue. De ce principe, que l'âme est une forme, on est conduit à celui-ci : Que l'âme est simple, une, et qu'on ne trouve pas dans un même corps plusieurs essences distinctes en nature, auxquelles, par analogie, le nom d'*âme* puisse être attribué. C'est là, comme on le sait, un des points les plus importants de la doctrine thomiste. Les Arabes et les Arabisants avaient fort embrouillé cette question, en traitant des facultés de la substance spirituelle. Saint Thomas ne peut ignorer que, dans Aristote, ces facultés sont quelquefois opposées les unes aux autres, sous le nom d'*âmes*, et il leur conserve ce nom; mais il prend bien soin de démontrer qu'il ne leur appartient pas, et que l'âme, définie l'acte ou l'entéléchie du corps, est une et non multiple [1]. La preuve qu'il fournit ici de l'unité de l'âme mérite d'être rapportée. Si l'on dit qu'il y a dans Socrate plusieurs âmes, l'âme végétative, l'âme sensible, l'âme rationnelle, il faut dire, suivant Aristote, très-subtilement interprété, qu'il y

lectus contra Averrhoym, p. 97, verso, du tome XVII des *Œuvres* de saint Thomas, édit. de Rome.

[1] *De Potentiis Animæ*, t. XVII *Operum*, édit. Romæ, p. 7, secundæ partis.

a, dans la même substance, plusieurs essences réelles, c'est-à-dire plusieurs êtres, comme Socrate, l'homme, l'animal. Or, n'est-il pas plus convenable de définir l'âme intellectuelle une forme qui, dans sa virtualité, contient, outre la raison, toutes les énergies que possède l'âme végétative des plantes, l'âme sensible des brutes ? Telle est la définition de l'âme que saint Thomas préfère à toute autre, et il déclare, en conséquence, que Socrate est, par la vertu de la même âme, homme et animal [1]. Cela semble fort bien dit ; mais cela ne vient-il pas compromettre la thèse de matière individuante?

La compromettre ? Non pas, mais expliquer ce qu'elle pouvait encore avoir d'obscur. Puisque cette âme est une, et puisque cette âme est, suivant les prémisses, l'acte du corps, il suit que, l'âme absente, le corps n'est en acte d'aucune manière : intelligence, sensibilité, végétabilité même, tout disparaît, s'évanouit, avec l'acte unique qui donne ces trois facultés. On nous disait tout à l'heure que la matière de Socrate est cette chair, ces os : or, cette chair, ces os, isolés de l'âme intellectuelle, pourraient être considérés encore, s'il y avait trois âmes, comme animés par l'âme végétative et par l'âme sensible, et l'on aurait ainsi, avant la génération de Socrate, l'animal vivant, sentant, auquel il ne manquerait plus que l'acte final pour devenir le tout substantiel qui répond au nom de Socrate. Mais saint Thomas est bien loin d'admettre de telles fictions. Avant Socrate, il n'y a rien, et, dans Socrate, cette chair, ces os, ne tiennent du principe matériel que l'étendue : toute forme essentielle, générique ou spécifique leur vient de l'âme, de l'âme définie la source de la vie. On aurait donc très-mal compris la thèse thomiste sur le principe d'individuation, si l'on avait confondu la détermination que la matière reçoit de la

[1] Prima *Summæ*, quæst. LXXVI, art. 3. *Quodlibeta*, quodl. XI, art. 5.

quantité avec celle qu'elle reçoit de l'âme, ou de la forme proprement dite. L'âme ne donne pas l'étendue; mais, réciproquement, l'étendue ne donne ni l'intelligence, ni la sensibilité, ni la végétabilité. Ce qui revient à dire que la matière n'est pas, en tant qu'essence, avant la forme; que la génération de la matière et de la forme, en Socrate, est un même acte; et que l'individuation, quant à son principe externe, ne vient pas plus de la matière en soi que de la forme en soi, mais vient de la loi qui agit comme cause dans la production de toute substance individuelle.

Saint Thomas distingue ici les formes nécessaires, c'est-à-dire les formes substantielles des formes accidentelles. Que l'on retranche de Socrate son âme, c'est-à-dire sa forme substantielle, il cesse d'être, parce qu'il est par elle, *per adventum animæ :* pour ce qui regarde les formes accidentelles, elles s'ajoutent à la substance et s'en séparent sans l'altérer [1]. On demande pourquoi l'âme, substance spirituelle, incorruptible, vient contracter avec le corps matériel, corruptible, une alliance qui, dit-on, ne lui fait pas honneur. Saint Thomas pouvait assurément s'épargner de répondre à une question de cette nature. Mais il a déjà dit qu'entre les substances intellectuelles il existe une certaine hiérarchie, et que l'âme humaine occupe le dernier rang parmi ces substances [2]; il ajoute que, ne possédant pas la vérité par elle-même, cette substance subalterne a besoin d'acquérir par le moyen de l'expérience certaines notions élémentaires, qui sont pour elle l'origine et le fondement de toute connaissance. Or, l'expérience a les sens du corps pour instruments nécessaires [3]. Cette déclaration doit sembler énergiquement

[1] *Summæ*, pars I, quæst. LXXVI, art. 4. — [2] *Ibid.*, quæst. LV, art. 2.

[3] « Unde oportuit quod anima intellectiva non solum habeat virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri,

sensualiste. On demande encore si, dans le moment où l'âme vient se joindre à la matière, la matière n'est pas déjà douée de quelque attribut, de quelque qualité, qui la dispose à rechercher l'âme, ou, du moins, à la recevoir. Voici, à ce sujet, une explication qu'il ne faut pas omettre. Le premier de tous les actes, dit saint Thomas, est l'être : « Primum inter omnes « actus est esse ; » or, l'être est donné par la forme substantielle ; donc, avant de posséder cette forme, la matière n'est en aucune façon : « Impossibile igitur est intelligere materiam « prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu [1]. » On comprend bien sans doute ce que cela veut dire. Avant d'être jointe à la forme, la matière ne possède pas même l'étendue ; elle n'est rien qu'une pure puissance, sans qualité, sans quantité. Mais aussitôt qu'elle passe de la puissance à l'acte, elle contribue pour sa part à la constitution du composé : pour sa part, c'est-à-dire suivant sa propre nature, bien que cette nature ne se manifeste, ne s'actualise qu'à la venue de la forme. Du mélange de la matière et de la forme, il ne peut devenir que Socrate ; c'est la loi : toute substance composée est nécessairement individuelle. Mais l'individualité ne vient pas à Socrate de la forme, puisque la forme, c'est-à-dire l'âme, la vie, ne s'individualise qu'au sein de cette matière, et qu'elle ne peut être, universellement considérée, principe d'individuation. Elle lui vient donc de la matière, quoiqu'on rejette bien loin l'hypothèse de la matière informe, parce que la matière, dès qu'elle est, est individuelle, et individualise, en la recevant, la vie qu'elle reçoit.

Mais voici d'autres questions. L'essence de l'âme est-elle identique à sa puissance? Saint Augustin semble être de cette opinion, lorsqu'il dit que la pensée, la connaissance et l'amour

quod possit esse conveniens organum sensus. » *Summæ*, p. I, quæst. LXXVI, art. 5.

[1] *Ibid.*, art 6.

sont substantiellement dans l'âme, et que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie, une seule âme, une seule essence. Ce langage ne convient pas à saint Thomas : il aime mieux dire que l'essence de l'âme humaine est une, que cette essence est douée d'énergies diverses [1], et qu'entre elles il y a un certain ordre qui les fait concourir au but commun [2]. Ici vient ce problème : Les puissances ou énergies de l'âme sont-elles dans l'âme comme dans un sujet ? A cela saint Thomas répond que l'âme exerçant son intelligence et sa volonté sans avoir affaire d'aucun organe corporel, ces énergies doivent être considérées comme ayant l'âme pour sujet : mais puisque l'âme ne voit pas, n'entend pas sans le secours des sens, il faut dire des facultés de l'âme qui sont en commerce avec le corps, qu'elles ont pour sujet le tout composé d'âme et de corps : « Ideo potentiæ quæ sunt talium « operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, « non in anima sola. [3] » La doctrine psycologique de saint Thomas n'est donc pas aussi résolument sensualiste qu'on le pouvait supposer. Assurément, il tient grand compte des sens comme moyen de connaître ; mais au-dessus des sens, et même dans un autre sujet, il établit ces deux facultés, l'intelligence et la volonté, aux opérations desquelles ne participe rien de corporel. Ce sont, nous l'avons déjà dit, ces opérations qui distinguent l'âme humaine de l'âme des bêtes.

Les énergies de l'âme viennent-elles de son essence ? Cette question paraît frivole : elle l'est, en effet, et ce qui nous intéresse beaucoup plus que la conclusion de saint Thomas sur cet article, c'est l'argumentation qui la suit : « A cette « question, dit-il, je réponds que la forme substantielle et la « forme accidentelle se ressemblent d'une part, et, d'autre

[1] *Ibid.*, quæst. LXXVII, art. 1, 2, 3. — [2] *Ibid.*, *ibid.*, art. 6. — [3] *Ibid.*, art. 5.

« part, diffèrent. Elles se ressemblent en ce que chacune « d'elles est un acte, et que, dans les deux cas, quelque chose « est produit en acte d'une manière quelconque. Elles diffè- « rent sous deux rapports. Le premier est que la forme subs- « tantielle donne l'être simple, et qu'elle a pour sujet l'être en « puissance, tandis que la forme accidentelle ne donne pas « l'être simple, mais l'être déterminé par la qualité, par la « quantité, ou de quelque autre manière, et a pour sujet « l'être en acte. D'où il résulte que l'antériorité de l'acte, « *actualitas per prius,* appartient à la forme et non pas à son « sujet. Or, comme, en tout genre, ce qui est antérieur fait « l'office de cause, la forme substantielle cause l'être en acte « dans son propre sujet. Tout au contraire, l'antériorité de « l'acte appartient au sujet de la forme accidentelle par com- « paraison avec cette forme : donc l'actualité de la forme « accidentelle a pour cause l'actualité de son sujet ; de telle « sorte que si le sujet en puissance est apte à produire la « forme accidentelle, elle n'est, toutefois, produite que par le « sujet en acte. Et je parle ici de l'accident propre au sujet « et qui vient de lui. Quant à l'accident qui vient du dehors, « le sujet le reçoit, mais il est produit par un agent extrin- « sèque. » Saint Thomas fait ensuite connaître en quoi consiste la seconde différence des deux formes : « Secundo « differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum mi- « nus principale sit propter principalius, materia est propter « formam substantialem ; sed, e converso, forma accidenta- « lis est propter completionem subjecti [1]. » Ce passage, qui nous semble très-curieux, veut être suivi d'un commentaire.

N'y trouve-t-on pas cette doctrine, que la forme substantielle, cette forme que Malebranche lui-même appelle avec

[1] *Ibid,* quæst. LXXVII, art. 6

tant de bonheur *une invention de gens oisifs* [1], est déjà, par elle-même, un acte, avant de contribuer, pour sa part, à la constitution de la substance composée? La forme accidentelle, dit saint Thomas, a pour sujet l'être en acte; il est évident, en effet, que tout ce qui advient accidentellement à Socrate a Socrate pour sujet, et que, toutes les substances anéanties, aucune forme accidentelle ne pourrait se réaliser ; mais, au contraire, semble-t-il dire, l'actualité, c'est-à-dire l'existence de Socrate lui vient de cette autre forme qui était déjà forme actuelle avant la génération de la substance première, principale, proprement dite. Ces assertions sont fort graves, et, suivant l'interprétation qui leur sera donnée, elles pourront servir de fondement à plus d'un système. Arrêtons-nous donc un instant ici pour adresser à saint Thomas la question suivante : Que faut-il entendre par l'actualité d'une forme antérieure au sujet, au sein duquel elle s'unit à la matière pour constituer la substance?

Mais recherchons d'abord ce qu'Aristote répond à cette question.

Nous ayons eu plus d'une fois l'occasion de rappeler qu'Aristote, distinguant la puissance de l'acte, fait venir l'acte de la puissance, parce qu'en effet avant d'agir il faut être doué du pouvoir d'agir. Mais, quand il s'exprimait en ces termes, il était physicien. En métaphysique, il ne s'agit des phénomènes que dans leurs relations avec les causes. Or, toute cause est un acte, car toute cause est avant de causer; on *est* constructeur avant de construire, on *est* doué de la vue avant de voir; ajoutons que l'homme vient de l'homme, que le musicien se forme sous le musicien [2], et nous arrivons à ce théorème : Tout acte a son principe dans un acte antérieur, et cet acte antérieur produit en

[1] A. Arnauld, *Vraies et fausses Idées*, ch. VII. — [2] *Métaphys.* d'Arist., IX, VIII.

acte postérieur ce qui était auparavant la simple puissance de devenir. Donc, en ce sens, l'acte vient de l'acte.

Cette explication donnée, lisons les phrases suivantes du livre IX de la *Métaphysique* : « Il est évident que l'essence et « la forme sont, en quelque manière, des actes. L'acte sous « le rapport de la substance, est antérieur à la puissance. « Par la même raison, l'acte est antérieur sous le rapport « du temps, et l'on remonte d'acte en acte jusqu'à ce qu'on « arrive à l'acte du moteur premier et éternel. On peut « rendre plus manifeste encore la vérité de cette proposi- « tion. Les êtres éternels sont antérieurs, quant à la subs- « tance, aux êtres périssables, et rien de ce qui est en « puissance n'est éternel... Tout ce qui est impérissable est « en acte; il en est de même des principes nécessaires. [1] » Qu'est-ce donc à dire? Aristote vient-il ici renverser de ses propres mains le système qu'il a précédemment édifié? Après avoir, dans le septième livre de la *Métaphysique*, livré de si vifs assauts à la thèse des idées prétendues platoniciennes, se laisse-t-il conduire par la nécessité d'expliquer la nature des causes, à réaliser, sous le nom d'actes, hors de la substance proprement dite, ces formes, ces essences universelles et impérissables, qu'il a traitées avec si peu de ménagements? Aux phrases que nous venons de citer nous devons ajouter celles-ci, qui se lisent dans le douzième livre de la *Métaphysique* : « Les formes sont les « principes des substances. Mais les causes et les éléments « sont, comme nous l'avons dit, différents pour les différents « êtres; pour ceux, par exemple, qui n'appartiennent pas « au même genre : couleurs, sons, essences, qualités; à « moins toutefois qu'on ne parle par analogie. De même « pour ceux qui appartiennent à la même espèce; mais alors « ce n'est pas spécifiquement qu'ils diffèrent; alors, chaque

[1] *Métaphys.*, IX, VIII.

« principe est différent pour les différents individus : ta ma-
« tière, ta force, ta force motrice, ne sont pas les mêmes que
« les miennes ; elles ne sont les mêmes qu'au point de vue
« général [1]. » En d'autres termes, la substance qui est Socrate est, en acte, douée d'une matière, d'une forme, d'une cause motrice, qui ne sont pas la matière, la forme, la cause motrice de la substance qui est Platon. Mais la substance de Socrate est périssable ; avant que Socrate fût en acte, il y avait d'autres substances, et il y en aura d'autres quand il ne sera plus : si donc les causes et les éléments sont différents pour les différents êtres, soit de genre différent, soit de même espèce, il n'est pas moins vrai de dire que les principes ou éléments nécessaires, c'est-à-dire la matière, la forme, la cause motrice, étaient avant la détermination de Socrate en substance. Mais comment étaient-ils ? Ils n'étaient pas hors de toute substance, car, être hors de toute substance, c'est être hors de tout sujet, c'est n'être pas ; mais ils étaient en d'autres substances périssables comme Socrate : et c'est ainsi qu'en remontant, d'acte en acte, jusqu'au premier moteur immobile, on va, d'être en être, jusqu'à l'être premier, cause de tout ce qui est. Ainsi s'accordent ces deux propositions : celle-ci : Il y a des actes éternels, et, partant, des substances éternelles, et celle-là. L'acte de chacun commence et finit avec la substance de chacun. L'acte ne se dit pas du premier moteur à un point de vue plus général que de Socrate, car le premier moteur est, en tant que substance, un individu comme l'est Socrate ; aussi n'est-ce pas l'acte du premier mo-

[1] Chap. v. Nous modifions ici en quelque chose la traduction de MM. Pierron et Zévort. Le dernier membre de la dernière phrase ne nous paraît pas très-exactement traduit par : « Mais sous le point de vue général, *il y a identité*. » Le mot propre n'est pas *identité*, mais *parité*. L'ancienne version était *universali autem ratione eadem* : le cardinal Bessarion l'a conservée, et elle nous paraît mieux rendre la pensée d'Aristote que celle de MM. Pierron et Zévort.

teur qui se reproduit dans Socrate et dans les autres individus périssables : tous les individus périssables ou éternels ont leur acte, leur forme, leur matière, leur mouvement propres, mais ce qui est propre à chacun est dit, par analogie, être le même en tous. Voilà comment l'acte est antérieur, même sous le rapport du temps, à la puissance (à ce qui peut être, à ce qui doit être Socrate), sans, toutefois, qu'avant la génération de Socrate, l'acte de Socrate ait été cet acte, et sans qu'un acte puisse être d'une autre manière que tel acte déterminé au sein de telle ou de telle substance.

Nous avons à dessein mis en regard deux phrases qui pouvaient dès l'abord sembler contradictoires, et nous les avons ensuite expliquées l'une par l'autre. Ayant bientôt à faire connaître l'étrange parti que certains commentateurs ont prétendu tirer de quelques mots d'Aristote, interprétés à contre-sens, il nous importait d'écarter à l'avance toute équivoque, et, pour cela, nous avons recherché la véritable signification d'un des passages de la *Métaphysique* qui nous étaient signalés comme favorisant le plus la thèse réaliste. Citons maintenant quelques autres passages, dans lesquels Aristote se prononce clairement, résolument, contre la doctrine si mal à propos mise à son compte par Duns-Scot et par Henri de Gand.

Il s'agit de la forme substantielle, et la question est celle-ci : Cette forme que doit revêtir la matière est-elle préexistante au composé? En ordre de génération, la forme de Socrate vient-elle avant Socrate, ou plutôt la détermination en substance n'est-elle pas la condition première et absolue de toute réalité? A cette question Aristote répond : « Il y a « identité entre âme et forme substantielle de l'âme [1]; » « — *Le camus* ne se conçoit qu'avec la matière... Or, si tous

[1] *Métaphys.*, VIII, VIII.

« les objets physiques sont dans le même cas que le *camus*, « ainsi le nez, l'œil, la face, la chair, l'os et enfin l'animal, « la feuille, la racine, l'écorce et enfin la plante.... on voit « alors comment il faut chercher, comment il faut définir « la forme essentielle des objets physiques, et pourquoi le « physicien doit s'occuper de cette âme *qui n'existe pas indé-* « *pendamment de la matière*; [1] » — « Y a-t-il oui ou non « une forme substantielle (τὸ τί ἦν εἶναι)? Oui, la forme « substantielle, c'est ce qu'est proprement un être [2]. » — « La forme substantielle est-elle la même chose que chaque « être, ou bien diffère-t-elle? C'est ce qu'il nous faut exa- « miner.... Quant aux êtres en soi, y a-t-il nécessairement « identité entre l'être et la forme substantielle?.... Si l'on « admet l'existence des idées, alors le bien en soi diffère de « la forme substantielle du bien, l'animal en soi de la forme « de l'animal, l'être en soi de la forme substantielle de « l'être; alors il doit y avoir des substances, des natures, « des idées en dehors des formes en question, et ces subs- « tances leur sont antérieures, puisque la forme est rap- « portée à la substance. Que si l'on sépare ainsi l'être de la « forme, il n'y aura plus de science possible de l'être, et les « formes, de leur côté, ne seront plus des êtres : et par sé- « paration j'entends que, dans l'être bon, ne se trouve plus « la forme substantielle du bien, ou que, dans la forme « substantielle, il n'y ait plus l'être bon. Il n'y a pas de « science, dis-je, car la science de chaque être, c'est la con- « naissance de la forme substantielle de cet être.... Il ré- « sulte de ce qui précède que chaque être ne fait qu'un « avec sa forme substantielle; qu'il lui est essentiellement « (en essence) identique. Il en résulte également que con- « naître ce qu'est un être, c'est connaître sa forme substan-

[1] *Métaphys.*, VI, 1. — [2] *Ibid.*, VII, IV.

« tielle. Ainsi, il sort de la démonstration que ces deux « choses ne sont réellement qu'une seule chose. [1] »

On comprend ce langage, qui diffère bien de celui de Platon et des docteurs platonisants. Ici, point de matière actuellement séparée de la forme, point de forme actuellement séparée de la matière, point de force motrice actuellement séparée de la matière et de la forme ; en un mot, point d'entités intermédiaires : la forme, l'essence, les principes sont des actes et des actes antérieurs à la génération de telle substance déterminée, parce que, dans ce monde éternel, toute chose venue à l'être a été nécessairement douée de quelque essence, de quelque forme, de quelque force motrice, et qu'il y a succession, qu'il y a relation d'antériorité et de postériorité dans la production des êtres ; en un mot, parce qu'il n'y a jamais eu d'homme qui n'ait été pourvu de tout ce qui appartient à l'homme, comme il n'y a jamais eu de composé dans lequel le tout ait été moindre que la partie [2] ; mais jamais la forme, l'essence et le reste n'ont été des actes en soi et par soi, des actes isolés, séparés de toute substance. Nous voulons bien qu'il y ait quelque apparence de contradiction dans les termes dont Aristote fait usage en parlant, à divers points de vue, de l'acte, de la forme, de la quiddité des choses ; mais, en dernière analyse, rien n'est plus éloigné de la doctrine péripatéticienne que l'hypothèse des formes substantielles, considérées comme jouissant hors de la substance d'une objectivité permanente. M. Barthélemy Saint-Hilaire vient de prouver, d'accord en cela avec les plus sincères interprètes, que, dans le *Traité de l'Ame*, Aristote n'accepte pas l'âme comme une substance séparée ou même séparable du corps ; et c'est dans ce traité qu'Aristote définit l'âme l'acte, l'entéléchie du corps. Dans le vocabulaire

[1] *Métaphys.*, VII, VI. — [2] Thomas, *Comment.* lib. IX *Métaphys*, lectio IX.

d'Aristote ces mots *acte* et *entéléchie* sont donc proprement univoques, synonymes. D'où il suit qu'aucun acte n'est substantiel hors de la substance, mais que tout acte est, pour ainsi parler, l'achèvement, la perfection de tout être, éternel, ou périssable.

Qu'est-ce maintenant, pour saint Thomas, qu'une forme substantielle? Si l'on conçoit une forme séparée de la matière, il faut qu'en ordre de génération la matière soit avant cette forme, ou cette forme avant la matière.

De là deux hypothèses. Quant à la première, est-il vrai qu'en ordre de génération la matière ait précédé la forme?

Saint Thomas connaît assez Platon pour savoir qu'il était de ce sentiment. Telle a été aussi la doctrine de l'auteur du *Fons vitæ*, d'Avicembron. En outre, saint Thomas a lu, dans les écrits de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostôme, que la matière corporelle était, au commencement, informe et confuse, et que Dieu lui a postérieurement communiqué la forme en la tirant de lui. Mais saint Thomas n'a pas pour habitude de placer l'autorité des philosophes, et même celle des Pères, avant celle de la raison : il ne consent à reconnaître au-dessus de cette raison que l'Evangile, c'est-à-dire la parole de Dieu même, et les décrets dogmatiques de l'Eglise représentée par ses pasteurs [1]. Aussi n'hésite-t-il pas à argumenter en ces termes contre l'hypothèse de la matière définie le sujet primordial de toutes les formes : Si la matière sans forme précédait, dans le temps, la matière informée, la matière sans forme était en acte avant la matière informée. Or, le terme de toute création est l'être

[1] « *Dicendum quod* diversæ opiniones doctorum Sacræ Scripturæ, si quidem non pertinent ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt. In his vero quæ pertineat ad fidem et bonos mores, nullus excusatur si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri » *Quodlibeta*, quodl. III, art. 10. On remarquera les réserves que saint Thomas fait, dans ce passage, contre le probabilisme des Jésuites, ses disciples prétendus.

en acte, et l'acte c'est la forme. Donc la matière sans forme possédait, dès l'origine, primordialement, l'acte, la forme. Ce qui est manifestement contradictoire. Il n'est pas plus sensé de dire que la matière a passé par diverses informations; que la première information de la matière était la forme commune, et que, plus tard, elle a reçu de Dieu les formes diverses qui distinguent les objets. Telle était l'opinion des anciens naturalistes, au jugement desquels la matière première était en acte quelque corps universel comme l'air, le feu, la terre ou l'eau; d'où ils devaient conclure que devenir, *fieri*, n'était autre chose qu'être distingué d'un autre, *alterari*. Mais cette distinction ne pouvait être obtenue que d'une forme accidentelle, puisque la forme première donnait déjà l'être en acte à la matière première. Il faut, suivant saint Thomas, rejeter toutes ces hypothèses, comme vaines et fabuleuses. C'est là ce qu'il déclare dans la question 66 de la première partie de la *Somme* [1]. Ailleurs, dans son traité spécial sur les *Substances Séparées*, il est plus abondant et plus net encore. Prenant à partie l'opinion d'Avicembron, il démontre qu'en attribuant à la matière le genre et à la forme la différence, pour dire ensuite que le genre précède en nature la différence ou l'espèce, le maître des nouveaux naturalistes a détruit même les fondements de toute philosophie naturelle. Quel est, en effet, l'objet de cette philosophie? c'est l'être simple, pris comme sujet de la génération et de la corruption. Or, cet être ne se rencontre pas même dans le monde chimérique d'Avicembron; il n'y a que des formes succédant à d'autres formes à la surface d'un sujet commun [2]. Saint Thomas soutient avec le plus grand succès, et sur le ton le plus élevé, toute cette polémique contre l'hypothèse de la matière actuellement première : quand ses disciples la reprendront contre Duns-Scot

[1] Art. 1. — [2] *De Substantiis separatis*, c. v et vi.

ils n'y pourront rien ajouter de nouveau. Cependant il va peut-être plus loin encore dans ses *Quodlibeta;* car s'adressant cette question : « Dieu peut-il faire qu'une matière soit sans forme? » il l'examine, pèse les raisons contraires, et finit par conclure qu'il est absolument impossible à Dieu de créer une matière informe. Voici cette argumentation; elle est assez originale pour mériter d'être textuellement reproduite : « *An Deus possit facere quod materia sit sine forma?* « Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei virtus activa « est æstimanda secundum modum essentiæ, eo quod unum- « quodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo « inveniatur forma aliqua vel natura non limitata, seu con- « tracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus, vel « effectus, convenientes illi naturæ. Puta si intelligeretur « esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod re- « ciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur « quod virtutem haberet ad producendum omnes actus et « effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet « calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua con- « tractione et limitatione, non haberet virtutem activam « respectu omnium actuum et effectuum caloris. Cum autem « Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura « essendi convenit Deo infinite sine omni limitatione et con- « tractione. Unde ejus virtus activa se extendit infinite ad « totum ens et ad omne id quod potest habere rationem en- « tis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod « repugnat rationi entis... Repugnat autem rationi entis non « ens simul et secundum idem existens...; et de hujusmodi « est materiam esse actu sine forma : omne enim quod est « actu, vel ipse actus, vel est potentia participans actum; esse « autem actu repugnat rationi materiæ, quæ secundum pro- « priam rationem est ens in potentia. Relinquitur ergo quod « non possit esse in actu, nisi in quantum participat actum :

« actus autem participatus a materia nihil est aliud quam « forma. Unde idem est dictum materiam esse in actu et ma- « teriam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in « actu sine forma est dicere contradictoria esse simul. Unde « a Deo fieri non potest [1]. »

Il n'y a donc pas, suivant saint Thomas, de matière avant la forme, et ce qu'il désigne lui-même par ces noms divers de matière première, de matière indéterminée, *quomodolibet accepta,* se réduit, en analyse dernière, quant à l'être, à l'être moindre, c'est-à-dire à la puissance pure. Aristote avait dit : « L'être dans lequel s'accomplit le changement persiste ; c'est « lui qui, de telle chose, devient telle autre chose par le « changement [2]. » Dans ces phrases, l'être ne peut évidemment s'entendre que de la matière, Kant a voulu sans doute exprimer en ces termes la même vérité : « Dans tous les « changements du monde, la matière persiste, et la forme « change : la substance (matière) ne passe pas. Cette loi de « la perdurabilité de la substance est comparable à celle de « la causalité : que rien n'arrive sans cause et va de pair avec « elle. Tous les changements sont naissance ou mort des « accidents [3] » Saint Thomas a mieux compris la proposition d'Aristote, ou, du moins, l'a mieux expliquée, car l'assimilation de la matière à la substance et de l'accident à l'individu peut entraîner fort loin hors des voies péripatéticiennes. Saint Thomas accepte donc le principe de la permanence objective de la matière, mais avec cette explication : « L'acte « du principe générateur, dans la production d'une forme « substantielle, est une altération (changement, création « d'un autre) ; car cet acte consiste à dépouiller une matière « de sa forme, de sorte que la corruption de celui-ci est la « génération de celui-là [4]. » Ainsi l'homme vient de l'homme,

[1] *Quodlibeta,* quodl. III, art. 1. — [2] *Métaph.*, IV, VIII. — [3] *Leçons de Métaph.*, p. 119 de la trad. de M. Tissot. — [4] *De Nat. Mat.*, t. XVII Operum, p. 209.

le cheval du cheval, et l'on peut dire que l'être, que la matière persiste dans tous les changements, en ce sens que toute forme nouvelle s'ajoute à une matière antérieure : mais, comme antérieure, cette matière était le sujet d'une autre forme, et, en remontant ainsi d'acte en acte, on retrouve toujours, comme sujet, un nombre de matières informées : avant le nombre, avant la détermination de toute substance, il n'y a plus de natures, il n'y a plus que l'éternelle pensée et l'éternelle substance de Dieu. Que saint Thomas ait lui-même abusé de l'hypothèse de la matière première ; qu'il ait quelquefois, emporté (si l'on peut ainsi parler) par le génie malfaisant de la distinction, soumis le concept de la matière première à cette analyse subtile que supportent les seules réalités ; on ne le veut pas nier : mais, ce qu'il déclare à tout propos, et dans les termes les moins équivoques, c'est qu'il ne croit pas à la matière première de Parménide, de Platon et d'Avicembron, à la matière réellement, actuellement informe [1].

Mais c'en est assez sur la première des deux hypothèses que nous avons présentées. Arrivons maintenant à la seconde, à celle qui réclame, en scolastique, les développements les plus étendus : — Y a-t-il quelque forme antérieure, en ordre de génération, à la matière informée? — On comprend dès l'abord combien cette question importe. Ce qui nous la rend plus intéressante encore, c'est la distinction établie par saint Thomas entre l'actualité de la forme et l'actualité du sujet ; et, comme c'est un grand point de savoir ce qu'il entend par cette distinction, nous ne saurions trop curieusement l'interroger à cet égard.

[1] Averrhoës avait favorisé plus d'une erreur au sujet de la matière première : cependant il avait été lui-même contraint de lui refuser l'être objectif : « Materia, ut est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, non habet esse extra animam, cum sic non intelligitur nisi secundum privationem. » Averrh., in *Metaphys.* XII, textus XIV, p. 141. Edit. anni 1550.

Saint Thomas pose trois ordres de formes, considérées comme substances séparées [1].

Le premier de ces ordres ne contient qu'une forme, celle qui ne procède d'aucune autre forme supérieure, qui ne communique rien d'elle-même aux formes inférieures, qui est en elle-même, par elle-même, tout ce qu'elle est ; la forme parfaite, l'être parfait, infini, absolu, c'est-à-dire Dieu. Or, il est incontestable que cette forme est avant la matière, et qu'elle en demeure éternellement séparée [2].

Au second ordre, saint Thomas place les anges, les démons, toutes les entités mystiques dont le pseudo-Denys a si poétiquement décrit la manière d'être. Ces formes n'ont pas, il est vrai, la matière pour sujet ; elles sont immatérielles ; mais elles ne sont pas elles-mêmes, par elles-mêmes, car en elles il y a composition d'essence et d'être [3]. Aussi, d'un côté, sont-elles finies, et infinies de l'autre côté. Elles sont, pour ainsi parler, finies par en haut, *sursum*, puisqu'elles reçoivent leur limite de ce qui les distingue de la forme divine ; mais elles sont infinies par en bas, *deorsum*, puisqu'elles ne recherchent aucun sujet subalterne. Donc elles sont elles-mêmes leur propre sujet, et, comme telles, elles n'ont pas d'autre principe d'individuation qu'elles-mêmes. Il faut, en outre, remarquer que ces substances immatérielles étant tout ce qu'elles sont par la forme seule, elles ne constitueraient qu'une seule substance, s'il y avait entre elles communauté d'espèce et de genre. En effet, ce qui diversifie, multiplie, et, en un mot, individualise les individus de l'espèce, c'est la matière, c'est l'étendue. Mais il n'y a pas ici de matière, il n'y a

[1] *De Nat. Mat.*, c. III. — [2] *Ibid.*

[3] *Ibid.* En d'autres termes, parce qu'elles ne sont pas nécessairement, mais tiennent leur être d'un acte libre de la volonté divine. Ce qui revient à dire, dans l'idiôme thomiste : « Esse angeli non est ejus essentia, sed accidens. » *Summa*, pars I, quæst. XII., art. 4 et quæst. XLVII, art. 1.

pas d'étendue, puisqu'il n'y a qu'un pur esprit; il faut donc, ou que tous les anges ne soient qu'un seul ange, ou qu'il y ait autant d'espèces qu'il y a d'individus angéliques. Cette dernière thèse est celle à laquelle saint Thomas s'est arrêté, et comme il ne s'est pas dissimulé ce qu'elle offrait d'étrange, de nouveau, il l'a fréquemment et abondamment développée. La voici sous sa formule la plus précise : « Cum in ipsis « (angelis) non sit nisi forma secundum rationem formæ, et « ideo cum in eis sit idem suppositum et forma, ex quo seip- « sis individuantur in quantum habent rationem primi sub- « jecti ad multiplicationem suppositorum, multiplicatur in « eis forma secundum rationem formæ secundum se, et non « per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis enim talis « multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt « species quot sunt individua [1]. » Distinctions logiques et non réelles! Analyse idéale d'entités mystiques! Nous le reconnaissons volontiers : cependant nous ne pouvions négliger ces détails, puisqu'ils nous font connaître l'opinion de saint Thomas sur l'essence des formes du second ordre. Or, il résulte évidemment de ce qui a été dit, que ces formes doivent être comptées au nombre des substances séparées dont l'acte est antérieur à l'acte générateur du composé.

Nous voici maintenant aux formes du troisième ordre. Quelles sont-elles? Ce sont les formes dites substantielles, les âmes humaines.

Mais n'avons-nous pas franchi, sans nous y arrêter, quelques degrés intermédiaires? N'avons-nous pas commis quelque grave omission? Entre l'acte du moteur suprême et l'acte des natures composées, Platon a placé les entités mathématiques et les entités universelles, qu'il a nommées,

[1] *De Nat. Mat.*, c. III. Voir encore *De Ente*, c. III, Opusculum XXX; *Summa*, pars I, quæst. LXVII, art. 2; quæst. L, art. 4; quæst. LXII, art. 6 et *alias*; *De Natura Generis*, c. V, VI, Opusculum XLII.

comme on le sait, les espèces ou les idées. Mais non, nous n'avons rien oublié, car saint Thomas se prononce très-résolument, avec le Maître, avec Aristote, contre les idées de Platon. Voici d'abord une déclaration nette et précise sur tout ce dont se compose la thèse platonicienne : « Hujus po-
« sitionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim
« necesse est ut ea quæ intellectus separatim intelligit sepa-
« ratim esse habeant in rerum natura : unde nec universalia
« oportet separata ponere et subsistentia præter singularia,
« neque etiam mathematica præter sensibilia, quia universa-
« lia sunt essentiæ ipsorum particularium, et mathematica
« sunt terminationes quædam sensibilium corporum [1].» Mais cela ne peut suffire. Sur une question aussi considérable que celle-ci, nous demandons un plus long discours. Or, rien n'embarrasse moins saint Thomas que de nous satisfaire; il est si décidé contre la thèse des exemplaires platoniciens, qu'à toute occasion, et même sans occasion, il la représente pour la combattre : tout son commentaire sur le *Livre des Causes* est une protestation contre cette thèse; dans sa glose sur la *Métaphysique*, il renouvelle à chaque page la même protestation. Mais comme il ne faut pas trop multiplier les citations, rappelons simplement ici comment, dans le premier livre de la *Somme*, il répond à cette question : Utrum « ideæ sint? » Nous traduirons ce passage, dont le texte a déjà été reproduit par M. Rousselot [2] :

« *Premièrement.* On argue de cette manière contre les
« idées : il semble qu'elles ne sont pas. En effet, au chapi-
« tre VII de son livre sur les *Noms divins*, Denys dit que
« Dieu ne connaît pas les choses selon les idées. Or, on ne
« pose les idées que pour expliquer par elles la connais-
« sance des choses. Donc les idées ne sont pas. »

[1] *De Subst. separ.*, c. II. — [2] *Etudes sur la Phil. au moyen-âge*, t. II, p. 260.

« *Secondement.* Dieu connaît toutes les choses en lui-même,
« comme cela a été déclaré ci-dessus, question 4, article 5 ;
« mais il ne se connaît pas lui-même au moyen de quelque
« idée. Donc il n'y en a pas d'autres.

« *Troisièmement.* L'idée est posée comme principe de con-
« naître et de produire : or l'essence divine se suffit à
« elle-même pour connaître et pour produire toutes choses ;
« il n'est donc pas nécessaire de poser les idées.

« Mais *contre* ces arguments est l'autorité de saint Augus-
« tin, au livre LXXXIII de ses *Questions*. Telle est, dit-il, la
« puissance des idées, que, si l'on ne les conçoit, il est im-
« possible de parvenir à la sagesse.

« *Je réponds :* Il est nécessaire de poser les idées dans l'in-
« telligence divine. Les Grecs appellent *idea* ce que les Latins
« appellent *forma*. D'où il suit que l'on entend par idées les
« formes de certaines choses [1], existant outre les choses
« mêmes. Or, l'existence de la forme d'une chose existant
« outre cette chose même, peut s'affirmer de deux manières,
« soit comme exemplaire de la chose dont elle est dite être
« la forme, soit comme principe de la connaissance de cette
« chose, en ce sens que les formes des objets qui doivent être
« connus sont dits être dans le sujet connaissant. Et, sous
« ces deux rapports, il faut admettre les idées. Ce que l'on
« prouve ainsi. Pour toutes les choses qui ne viennent pas du
« hasard, la fin de la génération est la forme. Or, l'agent
« n'agirait pas suivant la forme si quelque image de la forme
« n'était pas en lui. Elle s'y trouve de deux manières. Ainsi,
« dans quelques agents, la forme de la chose qui doit devenir
« préexiste à l'état d'essence née; on parle ici des agents

[1] Notre texte porte : formæ *aliquarum* rerum. Si l'on adoptait la leçon de M. Rousselot : formæ *aliarum* rerum, ce serait un tout autre sens. Mais cette leçon nous semble devoir être rejetée, comme n'étant pas conforme à la doctrine de saint Thomas.

« qui agissent en suivant l'impulsion de leur nature, comme » l'homme engendrant l'homme et le feu produisant le feu. « Elle préexiste à l'état d'essence intelligible en d'autres « agents : ce sont ceux qui agissent par le moyen de leur « intellect ; comme l'image de la maison préexiste dans la « pensée de l'architecte. Et cette image peut être nommée « l'idée de la maison, parce que l'architecte s'applique à « faire la maison semblable à la forme que sa pensée a con- « çue. Or, le monde n'étant pas l'œuvre du hasard, mais « ayant été fait par Dieu, et Dieu agissant au moyen de son « intellect, il est nécessaire qu'il y ait, dans la pensée di- « vine, une forme à la ressemblance de laquelle le monde ait « été créé. Telle est la définition et la preuve de l'idée.

« Il faut donc répondre au premier argument que Dieu ne « conçoit pas les choses au moyen d'une idée existant hors « de lui. Ainsi la doctrine de Platon sur les idées, doctrine « combattue par Aristote, était que les idées existent par « elles-mêmes et non dans l'intellect divin.

« Au second il faut répondre, que si Dieu se connaît lui- « même et connaît les autres choses par son essence, son « essence est principe de production à l'égard des autres « choses, et ne l'est pas à l'égard de Dieu lui-même. Aussi « possède-t-il l'idée qui se compare aux autres choses, et « non l'idée qui se compare à la divinité.

« Au troisième, il faut répondre que Dieu, quant à son « essence, est l'image de toutes les choses. Aussi l'idée n'est- « elle, en Dieu, que l'essence de Dieu [1]. »

Nous avons plus d'une observation à présenter sur ce fragment ; mais, comme chaque chose doit venir en son lieu, faisons simplement remarquer ici que cette thèse des idées divines est en opposition directe avec celle qu'Aristote prête,

[1] *Summæ*, pars I, quæst. XV, art. 1.

dit-on, à son maître Platon. Suivant saint Thomas, les idées de Dieu sont son essence même : donc il faut bien se garder de les mettre au nombre des formes séparées, qui sont le sujet d'elles-mêmes : les idées divines ont un sujet qui est Dieu, Dieu chez qui l'intelligence et l'essence sont un même ; et, comme on l'a vu, il a été déjà tenu compte de cette essence, puisqu'on l'a définie la première en ordre des formes qui ne contractent aucune alliance avec la matière.

Venons-en donc à la définition des formes de troisième ordre, aux âmes humaines. Saint Thomas a dit que ces formes possèdent l'actualité *per prius,* c'est-à-dire avant de se joindre à leur sujet, qui est simplement l'être en puissance. Mais entend-il qu'elles la possèdent comme essences séparées, ou bien admet-il que l'actualité *per prius* se dit d'elles en ce sens que déjà ces formes étaient actuelles en d'autres actes, avant que l'individu socratique fût informé par cette quiddité qui lui a donné l'être? Cette question, nous l'avons dit, est de celles qui paraissent avoir le plus inquiété le maître de l'école péripatéticienne. Combien plus grand doit être l'embarras du philosophe chrétien? S'il déclare que les formes substantielles sont en acte avant les corps, on ne manquera pas de lui rappeler que, suivant sa doctrine, l'espèce accompagne la forme, et que par conséquent l'espèce va se trouver en acte avant les individus numérables. Pourquoi donc, lui dira-t-on, pourquoi, si telle est sa thèse, a-t-il si vivement censuré, dans ses divers commentaires, et Platon, et Proclus, et les Gnostiques? Professe-t-il, d'autre part, avec Aristote, que les formes substantielles ne se distinguent pas de la forme jointe à la matière, que tout être commence au sein de l'individu, que la forme substantielle d'Achille ne lui est antérieure qu'à la condition d'être en son principe, c'est-à-dire en Pélée, et, en fait, qu'il n'y a rien de vraiment actuel qui ne soit joint à la matière déterminée? Mais alors, sur quel fondement

a-t-il avancé que l'âme humaine est par elle-même une substance qui, durant son alliance avec le corps, ne contracte rien de corporel et lui survit alors qu'il a cessé d'être? D'amples explications sont ici nécessaires. En lisant les passages divers, dans lesquels saint Thomas analyse et discute toutes les solutions de ce problème, on comprend quelles durent être ses perplexités : il se serait peut-être accommodé du réalisme ultra-platonicien, s'il n'avait connu l'abîme qui s'était ouvert devant les pas audacieux d'Amaury de Chartres et de David de Dinant!

Nous ne pouvons reproduire tout ce qui, dans la *Somme* de saint Thomas, concerne la nature des substances séparables ou séparées; nous devons néanmoins réduire à ses termes principaux son opinion sur la manière d'être de ces substances, pour marquer où commence sa rupture avec l'école péripatéticienne, et quelles concessions il se croit obligé de faire au contraire parti.

La dernière en ordre des formes séparées est l'âme humaine. On la compte parmi les substances séparées, parce qu'en effet elle a la propriété de subsister par elle-même. Cependant, il faut remarquer que les formes de l'ordre supérieur n'ont pas besoin de se mettre en contact avec les choses corporelles, pour manifester l'activité qu'elles tiennent de leur manière d'être : l'âme humaine, au contraire, recherche le corps comme son sujet et comme son instrument nécessaires. On sait qu'Aristote la définit l'acte final, l'*entéléchie* du corps, et qu'il ne croit pas à la permanence de cet acte hors du sujet matériel qui reçoit de lui l'être, la vie. Saint Thomas dira-t-il que l'âme de Callias et celle de Socrate étaient quelques essences actuelles, incorporellement déterminées, avant de s'unir à ces os, à cette chair, qui distinguent matériellement Socrate de Callias? Telle a été la doctrine d'Origène; mais comme elle n'a pas été consacrée par les conciles, saint Jérôme et la plu-

part des Pères latins étant d'un avis opposé, comme, d'ailleurs, Origène ne jouit pas dans l'Eglise de la meilleure renommée, saint Thomas se séparera de lui, pour déclarer que les âmes, éléments partiels de la nature humaine, sont créées par Dieu en même temps que les corps [1]. Ses conclusions, sur ce point, sont très-explicites, et il les reproduit plusieurs fois : « Cum anima sine corpore existens non habeat suæ na-« turæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis suum opus in-« choavit, simpliciter fatendum est animas simul cum corpo-« ribus creari et infundi [2]. » Ainsi, et cela importe beaucoup, la forme substantielle de Socrate n'existait pas avant le corps de Socrate ; la génération des âmes et des corps n'est pas successive, mais simultanée ; et créer n'est pas produire l'un ou l'autre, mais l'un et l'autre à la fois : « Creatio est productio « alicujus rei secundum suam totam substantiam, *nullo præ-« supposito*, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum [3]. » Quand donc saint Thomas se sert de ces mots *actualitas per prius*, pour signifier la manière d'être de l'âme, opposée à celle du sujet encore en puissance, il faut que les termes *per prius* s'entendent simplement d'une antériorité métaphysique. Cela revient à dire que l'âme est l'*acte* proprement dit, et non,

[1] *Summa*, pars I, quæst. XCI, art. 4. — [2] *Ibid*, quæst. CXVIII, art. 3. Voir encore quæst. LXXIX, art. 5.

[3] *Ibid.*, quæst. LXV, art. 3. Il y a quelques explications à donner ici sur les diverses hypothèses qui ont pour objet la génération de l'âme. L'hypothèse d'Origène a été acceptée par une secte dont les membres ont reçu le nom de *Préexistenciens*. Les théologiens, qui, fidèles aux principes d'Aristote, ont affirmé que l'âme d'Achille vient de Pélée, ont été nommés *Traducteens*, c'est-à-dire partisans du système de la transmission. Saint Thomas est du parti des *Créatiens*. Mais, entre les Créatiens eux-mêmes, il y a de grandes disputes; les uns, les *Infusiens*, prétendant que l'âme s'unit au corps déjà engendré; les autres, les *Coexistenciens*, soutenant, avec non moins d'énergie, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre. On trouvera des détails sur ces spéculations, moins psycologiques que fantastiques, dans la plupart des livres élémentaires que nous a laissés l'école de Wolff.

ce qui est bien différent, qu'elle est *en acte* avant le corps. Avant la venue de l'âme, la matière n'est que puissance ; par elle la matière s'actualise et le composé devient. Si donc, à l'égard de la matière, la forme substantielle est actuelle *per prius*, c'est uniquement parce qu'il lui appartient d'actualiser la puissance et d'informer ce composé, qui sera lui-même *in actu per prius* à l'égard de la forme accidentelle. Ainsi, quelle que soit l'obscurité des termes dont il fait usage, saint Thomas demeure assez fidèle à la doctrine péripatéticienne. Ni la matière ni la forme de Socrate n'étaient objectivement avant la génération de Socrate. Voilà ce que dit Aristote et ce que répète saint Thomas.

Mais ils ne seront longtemps d'accord. Si, dans la nature, l'âme n'est pas séparée du corps, elle en est toutefois séparable, puisqu'elle persiste lorsque le corps n'est plus. C'est la croyance catholique, et saint Thomas est trop zélé défenseur des dogmes traditionnels, pour laisser ébranler par quelque argument philosophique ce que l'Église enseigne au sujet de cette permanence substantielle de l'âme, affranchie de tout contact avec le corps. Or, comme l'espèce accompagne la forme, l'espèce survit au composé. Nous sommes ici dans la région des mystères : il ne faut donc négliger aucune distinction. L'espèce survit au composé, cela est vrai ; mais elle ne survit pas à l'individu, car la forme séparée retient l'individualité qu'elle a reçue de la matière. C'est une opinion que saint Thomas se montre fort jaloux d'introduire dans la *Métaphysique* d'Aristote : mais il en est bien empêché. Or, nous avons dit qu'au-dessus des âmes humaines se placent, dans le système thomiste, les anges, qui n'ont pas, on l'accorde, été créés avant le monde [1], mais qui, toutefois, sont, hors du monde, des formes subsistantes, *formæ subsistentes* [2], c'est-à-dire des substances réellement séparées, *separatæ a*

[1] *Summa*, p. I, quæst. LXI, art. 2. — [2] *Ibid.*, quæst. L, art. 6.

materia secundum rem, auxquelles la volonté divine a donné pour séjour les espaces de l'Empyrée [1]. En outre, au degré suprême des substances séparées, nous avons vu saint Thomas établir la substance éternelle de Dieu, cause et première détermination de l'être, dont la nature a été si profondément, ou plutôt si subtilement analysée par notre docteur. Rien de cela ne se rencontre dans les cahiers des anciens maîtres de l'école péripatéticienne. Dirons-nous que le nominalisme est contraint de rejeter ces trois ordres de substances? Qu'il nous suffise de dire ici que le nominalisme ne démontre pas l'immortalité de l'âme, ne décrit pas les natures angéliques ou démoniaques, et ne définit pas la substance propre de Dieu. Ajoutons que si la doctrine théologique du *Timée* et du *Phédon*, librement interprétée par Souverain, a pu paraître assez conforme à tout ce qu'enseignent saint Thomas et les Pères réputés orthodoxes au sujet de l'âme, des démons, des anges et de Dieu, il est, d'autre part, plus évident encore que les livres d'Aristote ne favorisent aucune de ces thèses. Le Dieu péripatéticien (pourquoi ne pas le reconnaître ?) est le moteur immuable, éternel, qui répond à la notion de cause, mais à cette notion dégagée de toute autre; et si quelquefois Aristote semble considérer cette cause comme distincte, séparée de ses effets, il s'exprime mieux, à notre sens, ou, du moins, il s'exprime en des termes plus concordants avec l'ensemble de son système, lorsqu'il la nomme la fin, l'entéléchie de la nature [2].

Puisqu'il s'agissait des formes substantielles, nous devions rechercher quel avait été le sentiment de saint Thomas sur la manière d'être de ces formes, et les distinguer de celles qui ne sont pas seulement séparables du composé, mais en sont éternellement séparées. Comme cette recherche pou-

[1] *Ibid.*, quæst. LXI, art. 4, et quæst. CII, art. 2. — [2] Tennemann, *Manuel*, t. I, p. 191 de la trad. de M. Cousin.

vait, d'ailleurs, nous éclairer sur les raisons premières du différend que nous verrons bientôt éclater entre les disciples de saint Thomas et ceux de Duns-Scot, nous l'avons faite avec quelque soin. Mais nous devons nous arrêter ici, en nous réservant d'apprécier plus tard ce qu'il y a de réaliste dans la doctrine thomiste des idées divines. Si nous poursuivions plus loin l'examen des assertions dogmatiques développées dans les derniers livres de la *Somme*, nous sortirions du programme qui nous a été tracé par l'Académie, et nous franchirions encore d'autres limites, celles-là même de la philosophie scolastique, pour aborder de formidables problèmes dont la solution paraît devoir être longtemps encore à la charge du libre examen. Au moyen-âge, les philosophes de tous les partis, nominalistes, conceptualistes, réalistes, mystiques, ont professé la même doctrine touchant la nature des choses éternelles : l'objet de leur controverse a été la définition des universaux, considérés avant les choses, dans les choses, après les choses. Or, il nous importait, au point de vue tout spécial de cette définition, de savoir quelle avait été la doctrine de saint Thomas sur l'être en soi, et la manière d'être en composition des deux éléments de la substance première et principale ; car, on le comprend, si ce docteur avait admis l'antériorité réelle, effective, de la matière informe ou de la forme immatériellement substantielle, il n'eût pas été du parti d'Aristote, mais du parti de Platon ou des Platonisants ; et les dialecticiens de l'une et l'autre secte lui eussent, d'un commun accord, défendu de refuser ensuite l'être en soi aux universaux proprement dits. Nous avions d'autant plus à cœur de connaître son opinion véritable sur cet objet, que certains doutes étaient proposés, et qu'en effet, au premier abord, le soupçon d'inconséquence énoncé contre la doctrine thomiste, semblait justifié par une phraséologie incontestablement fort embarrassée.

CHAPITRE XXI.

Suite du Chapitre précédent.

Abordons maintenant la question de la nature des genres et des espèces. Au douzième siècle, on commençait et on finissait par cette question l'étude de la logique, et la logique était toute la philosophie ; au treizième siècle, c'est la solution ontologique du même problème qui préoccupe davantage les esprits, et l'on néglige volontiers l'*Isagoge* de Porphyre pour le septième livre de la *Métaphysique*. Mais puisque saint Thomas a pris soin de répondre, dans un traité spécial, aux trois questions qui ont été déjà l'objet de tant de commentaires, nous devons ici présenter une brève analyse de ce traité. Ce qu'il contient, on le prévoit : c'est, d'une part, le dernier mot, la conclusion vraiment finale de la doctrine thomiste sur la nature de la substance ; c'est, d'autre part, une introduction à la science de l'âme, de l'âme prise pour sujet des idées. Nous connaissons, ou à peu près, toute l'ontologie de saint Thomas ; tout-à-l'heure nous allons le suivre dans l'examen des problèmes idéologiques : c'est donc maintenant qu'il convient de placer ce qu'il expose sur la manière d'être des genres et des espèces.

Le désir de connaître est, chez tous les hommes, un désir naturel. C'est là ce qu'Aristote déclare au début de sa *Métaphysique* ; et, selon saint Thomas, cette vérité doit être sur-le-champ reconnue par quiconque n'est pas du honteux troupeau d'Épicure. Mais quel est l'objet de la connaissance ? C'est évidemment l'universel : « Une chose, dit encore Aris-

« tote, une chose est prouvée par les faits ; c'est que, sans « l'universel, il n'est pas possible d'arriver jusqu'à la science[1]. » Autre proposition non moins irréfragable que la première, bien qu'elle n'ait pas obtenu l'approbation de Condillac [2]. Mais, comme le fait observer saint Thomas, quand il s'agit de définir cet universel, les maîtres ne s'entendent plus. Les uns, les Platoniciens, supposent qu'il possède par lui-même, en lui-même, une existence permanente, hors des objets particuliers. Mais cette thèse, déjà combattue par Aristote et par Avicenne, l'est de nouveau par saint Thomas. A la thèse de Platon, on oppose celle-ci : le lieu propre de l'universel est bien dit hors des choses ; mais ce n'est pas le monde chimérique des exemplaires, c'est l'intellect humain. Cependant, les partisans de cette opinion se divisent entre eux. Les uns prétendent que les idées universelles sont innées : « universalia nobis innata et concreta ; » d'autres, quelles sont déposées dans notre âme par l'intellect agent, et par cet intellect agent ils entendent Dieu, ou quelque intelligence supérieure ; d'autres, enfin, qu'elles sont le résultat des opérations de l'intelligence humaine, s'élevant des choses particulières à la notion une qui contient la raison de ces objets divers. Aucune de ces trois manières de considérer l'universel n'est exactement celle d'Aristote. L'opinion d'Aristote est que l'universel existe, d'une part, au sein des choses particulières, *in multis*, mais que, d'autre part, il a sa véritable patrie hors du multiple, *præter multa*, dans l'intellect qui recueille, pose, constitue l'un. Cette thèse est aussi celle de saint Thomas : « Sententia Aristotelis vera est. » Après l'avoir énoncée, il lui reste à la développer et à la défendre.

En voici les développements. Comme étant dans l'intellect, dans la raison, l'universel se définit l'un prédicable de plu-

Métaphys., XIII, IX. — [2] *Traité des Systèmes.*

sieurs : comme étant dans les choses, c'est une certaine nature qui n'est pas universelle en acte, mais l'est en puissance ; en puissance, car cette sorte de nature ne peut devenir vraiment une que par l'acte de l'intellect. Aussi Boëce dit-il : « Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur. » Quelle est la manière d'être de toute réalité concrète ? C'est d'être mélange de matière et de forme ; de forme universelle, de matière individuelle. Eh bien ! ce qui, dans les choses, est individualisé par la matière, devient ensuite universel, hors des choses, par l'acte de l'intellect qui le dégage des conditions de la matière [1]. On dit donc qu'au sein des choses l'universel est seulement en puissance, mais qu'il est en acte hors des choses, comme produit par la raison [2].

Est-ce là vraiment toute la matière de la connaissance humaine ? quelque chose qui n'est en acte pas ailleurs que dans l'entendement ! Si le réalisme n'admet pas cette thèse, quel accueil lui sera fait par le scepticisme ! Saint Thomas le prévoit, et il s'empresse d'ajouter : Si l'universel tient de la raison, de la raison seule, tout ce qui convient à la définition de l'universel, ce n'est pas toutefois l'essence de l'universel qui réside dans l'entendement, mais la similitude, l'image, l'espèce de cette essence. Cette espèce n'est pas elle-même une création arbitraire, spontanée, de la raison, ou, comme nous disons aujourd'hui, une notion purement subjective ? Le fondement nécessaire de tout concept universel est, dit saint Thomas, l'assemblage de plusieurs concepts particuliers ; bien plus, aucun concept ne peut être dit universel,

[1] « Una et eadem natura quæ singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis illam a conditionibus quæ sunt *hic* et *nunc*. » *Tract. primus de Univers* .

[2] « ... Unde rationem universalis (illa natura) et prædicabilis accipit ab ipso intellectu. » *Ibid.*

s'il ne représente plusieurs objets subsistants hors de l'entendement, car, dans l'entendement, ce concept est celui-ci et non celui-là, se distingue des autres, est un en nombre, et est, par conséquent, individuel [1]. Ce sont là de notables réserves contre l'idéalisme critique. N'en pas tenir compte, ce serait fort mal interpréter la doctrine de saint Thomas.

L'essence de l'universel est donc dans les choses ; mais elle n'y est pas en tant qu'essence universelle, elle y est en tant que matière de l'universel conceptuel. Il s'est rencontré plus d'un philosophe qui, pour n'avoir pas fait cette importante distinction, a été conduit à identifier l'essence et le genre; grave erreur contre laquelle un péripatéticien ne saurait trop vivement protester. De cette erreur, de cette confusion, est venue la thèse de la non-différence que saint Thomas expose et combat. Il y a bien, il le reconnaît, quelques phrases de Boëce qui semblent la recommander, mais elle n'en doit pas moins être rejetée : non, il n'y a pas *in re* d'essence universelle, recevant de la forme, à titre d'accident, une détermination subséquente qui donne d'abord l'espèce, ensuite les individus numérables. Ce que saint Thomas a dit précédemment de la matière prise pour le sujet commun de toutes les choses nées et à naître, il le dit ici du genre identifié à l'essence ; le fondement des universaux est dans les choses individuelles, mais l'universalité, venant de l'intellect, ne réside pas dans les choses. Et qu'il n'y ait pas de méprise sur le sens des mots *nature commune, nature universelle,* souvent

[1] « Hæc autem similitudo, sive species, existens in anima, est una numero et est singularis. Ejus autem universalitas non est ex hoc quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Eorum igitur judicium quantum ad ipsam, est idem : nec hoc est inconveniens, quia sicut aliquid diversis respectibus potest esse genus et species, ita aliquid diversis speciebus potest esse universale et particulare, sive singulare. Est enim illa in toto intellectu singularis, et est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua, quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium ducens in omnium cogitationem. » *Ibid.*

employés pour désigner cette manière d'être des choses individuelles de laquelle l'esprit recueille le concept universel : comme nature, elle est, en effet, dans les choses, mais elle est après les choses comme l'un qui se dit de plusieurs, c'est-à-dire comme universel [1].

Ces principes établis, il ne s'agit plus que d'en produire une ou deux conséquences.

La première, c'est que les universaux ne sont pas par eux-mêmes, en leur propre quiddité, de véritables substances, mais des noms conceptuels. Ainsi l'animal commun, *animal commune*, l'homme commun, ne sont pas certaines substances déterminées en nature ; cette communauté n'appartient qu'à la forme d'animal ou d'homme, dégagée par l'intellect de toutes les circonstances individuantes : « Animal commune « et homo communis non sunt aliquæ substantiæ in rerum « natura ; sed hanc communitatem habet forma animalis, « vel hominis, secundum quod est in intellectu, qui unam « formam accipit in multis communem, in quantum eam « subtrahit ab omnibus individuantibus [2]. » Ce que saint

[1] « Consequenter dico quod universalia, ex hoc quod sunt universalia, non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitas ipsa est in anima. Cum autem dicimus quod natura universalis habet esse in ipsis sensibilibus, sive singularibus, non intelligimus ex hoc quod natura cui accidit universalitas habeat esse in istis signatis. » *Ibid.*

[2] *De Univers.*, ibid. Nous ne pouvons indiquer ici tous les passages des *Œuvres* de saint Thomas, dans lesquels il se déclare contre les substances universelles. Nous citerons cependant encore ces phrases, très-significatives : « Ipsa natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi, sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo ; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus ; in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu. » *Summa*, pars I, quæst. LXXXV, art. 2.

Thomas déclare ailleurs en des termes encore plus énergiquement nominalistes : « Significatio quæ importatur in no-
« minibus non pertinet ad naturas rerum, nisi mediante
« conceptione intellectus; cum voces sint notæ passionum
« quæ sunt in anima, ut dicitur in libro *Perihermencias*.
« Intellectus autem potest seorsum intelligere ea quæ sunt
« conjuncta; illud autem quod seorsum accipitur, videtur ut
« per se existens, et ideo designatur nomine abstracto, quod
« significat remotionem ejus ab alio. Sed nomina abstracta
« non important res per se existentes in genere substantiæ; ut
« *humanitas* nomen abstractum est, non tamen per se existit.
« Sic ergo per actionem intellectus nomina abstracta acci-
« dentium significant entia, quæ quidem inhærent, licet non
« significent ea per modum inhærentium. Unde per actionem
« intellectus efficiuntur nomina quasi res quædam, quibus
« idem intellectus postea attribuit intentiones generum et
« specierum [1]. » Cependant, quoique les genres, les espèces ne soient, à ce compte, que des noms, des noms de *seconde intention*, comme saint Thomas les appelle plus d'une fois, on peut dire, néanmoins, avec Aristote, que les genres, les espèces sont des substances secondes. Quand une espèce est prise comme étant un des universaux, elle est, en cet état, une chose ou plutôt une idée abstraite, « quasi res quædam, » que l'on considère en elle-même sans aucune relation avec le composé. Mais il a été reconnu que les concepts universels ont leur fondement dans la nature des choses ; que le concept humanité, par exemple, n'est pas une création de la fantaisie, ainsi que la chimère ou le mont d'or [2]. Or, comme étant inhérents aux choses, les genres reçoivent le nom de substances secondes ; et ce nom leur appartient, puisqu'ils signifient, dans cette acception, la quiddité, c'est-à-dire la substance du su-

[1] *De Natura Generis*, c. XIX. — [2] Exemples fréquemment employés par les scolastiques, et notamment par saint Thomas.

jet, de Socrate : « Alio modo potest considerari universale, « scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis « attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substan- « tias rerum significant et prædicantur in quid. Animal enim « significat substantiam ejus de quo prædicatur et similiter « homo. Et hoc est quod dicit Philosophus, in *Prædicamentis*, « quod genus et species primarum substantiarum sunt sub- « stantiæ secundæ [1]. »

Mais il faut bien se garder ici de confondre les universaux qui désignent les accidents subalternes, les accidents proprement dits, comme la science, la blancheur, avec les universaux qui représentent les substances secondes. Ceux-ci sont substantiels, en tant qu'informant le premier sujet qui devient la substance : ainsi l'universel *homme* se dit nécessairement de tous les hommes ; mais l'universel *le camus* ne se dit que de Socrate et de quelques autres [2]. Cette distinction n'est pas à négliger.

Vient ensuite cette autre conséquence qui ruine la base de toutes les fictions réalistes : L'universel, en tant qu'universel, est, en ordre de génération, postérieur au particulier. En effet, puisque l'universel est un concept qui naît de la considération, de l'étude des choses individuelles, il est postérieur en nature à ces choses desquelles il vient. Si, toutefois, on considère l'universel comme une forme qui réside réellement au sein des choses, il y a lieu de faire une distinction entre l'œuvre, *operatio*, de la nature, et le plan, *intentio*, qu'elle a suivi. Quant à l'œuvre, il est manifeste que la nature a créé cet homme, Socrate, avant l'homme, l'homme universel, car elle n'a pas encore achevé l'homme universel, celui-ci devant comprendre, outre les hommes nés, ceux qui sont à naître. Quant au plan, c'est différent : la nature a conçu

[1] *De Universalibus*, tract. primus. — [2] *Ibid.*

l'homme avant de créer Socrate ; mais cette dernière considération est théologique, ou transcendante, puisqu'elle a pour objet non les choses, mais la raison première de ces choses [1].

Ces déclarations sont parfaitement claires. Bien que saint Thomas ait cru devoir négliger de traiter la question des universaux *genre* et *espèce* avec tous les détails qu'elle comporte, il vient de répondre d'une manière suffisante aux trois questions de Porphyre, et l'on sait que, toutes réserves faites en faveur de l'universel antérieur aux choses nées, en faveur des idées de l'intelligence divine, il est résolument péripatéticien. Ce qui a été dit précédemment nous épargne de commenter l'analyse que nous venons de présenter des assertions énoncées dans l'*Opuscule* 55 de saint Thomas, et reproduites dans l'*Opuscule* 56. Aussi bien, comme nous en avons déjà fait la remarque, le problème de la nature des genres et des espèces est, au treizième siècle, une question incidente, qui vient après une autre, ou, pour mieux dire encore, qui est contenue dans une autre. Cette question, que se pose d'abord un docteur du treizième siècle, est celle-ci : Les deux éléments du composé, la matière et la forme, sont-ils, pris en eux-mêmes, des natures, des choses nées, ou de purs concepts ? Comme concepts, sont-ils concepts de Dieu, ou concepts de l'homme ; ou bien encore, sont-ils à la fois concepts de l'homme et de Dieu ? La matière, la forme, voilà donc les universaux sur lesquels on discute de préférence dans les nouvelles écoles : mais, au fait, ce sont toujours les mêmes difficultés qu'il s'agit de résoudre ; ce sont les mêmes systèmes qui reparaissent, qui se reproduisent sous des aspects différents. Or, en faisant connaître l'opinion de saint Thomas sur les universaux *matière* et *forme*, nous avons déjà dit

[1] *Ibid.*

à laquelle des sectes belligérantes appartient cet éminent docteur.

Il ne nous reste plus qu'à exposer les données principales de sa doctrine des idées.

Après avoir traité des facultés de l'âme en général, saint Thomas s'arrête à l'examen particulier de chacune de ses facultés. Comme il a sous les yeux le *De Anima* d'Aristote, il ne peut négliger les énergies végétatives de la cause formelle et finale du corps ; et ce qu'il dit à ce sujet pourrait s'interpréter dans le sens le plus naturaliste, si l'on ne savait pas déjà que le spiritualisme n'a pas rencontré d'athlète plus résolu que saint Thomas. Nous passons rapidement sur l'article 2 de la question 78 [1], qui concerne spécialement les parties de l'âme végétative, c'est-à-dire la nutrition, la croissance et la génération, et nous arrivons à l'article 3, qui a pour objet la nature des sens externes. Ici se présente une question que nous avons sommairement abordée en exposant la doctrine d'Albert-le-Grand sur la perception : — Les sens sont-ils immédiatement en contact avec les objets sensibles, ou ne perçoivent-ils les qualités réelles de ces objets qu'au moyen de certains intermédiaires, spirituels ou matériels, qui, allant des objets aux sens, comme des messagers, des représentants, des substituts, *vicarii* (puisqu'on a fait usage de ces termes), transmettent au sujet sentant et pensant des images plus ou moins fidèles de la vérité? Comme on a souvent parlé de cette doctrine des corpuscules intermédiaires, comme, d'ailleurs, elle occupe une place importante dans quelques systèmes anciens ou modernes, nous ne pouvons passer outre sans demander au plus renommé des éclectiques du treizième siècle quelle est son opinion à ce sujet. Mais pour que cette question soit bien comprise, disons d'abord, en peu de

[1] Prima pars *Summæ*.

mots, ce qu'il faut entendre par les agents intermédiaires de la perception.

On les appelle espèces sensibles, et l'on suppose que toute espèce sensible vient, comme agent extérieur, mouvoir les organes du corps, déterminer la sensation et concourir ainsi, pour une part notable, à la génération des idées intellectuelles. Mais d'où cette forme prend-elle son origine? Ici l'on fait intervenir Dieu, les anges, les vertus célestes, qui, suivant quelques docteurs, dégagent les espèces des choses mêmes, leur attribuent une sorte d'être et les envoient vers les sens comme de sincères interprètes de la vérité mystérieuse. Suivant d'autres, c'est la lumière qui les produit : mais cette opinion tient peu, car, pour démontrer combien elle est absurde, il suffit de faire remarquer qu'au sein des ténèbres les plus profondes, le toucher, l'ouïe, l'odorat et le goût sentent, c'est-à-dire reçoivent des espèces. L'hypothèse la plus généralement acceptée est que les espèces sensibles sont des émanations des corps, et que, se détachant de leur cause efficiente, ces émanations franchissent l'espace qui sépare les objets du sujet avec une telle rapidité qu'on ne peut les arrêter au passage, s'introduisent par les organes sensibles jusqu'au sanctuaire de l'âme, et, là, coopèrent à la perception [1].

Voilà tout ce qui nous intéresse, en ce moment, de la théorie des espèces sensibles ; nous négligeons même de rechercher ici quelle peut être l'importance de cette théorie, dont les prémisses doivent sembler si frivoles.

On a prouvé surabondamment que la thèse des espèces sensibles, définies de petits corps intermédiaires, ne peut être mise au compte d'Aristote [2], et ce que nous avons fait connaître de la psycologie d'Albert prouve clairement qu'il n'en

[1] Chauvin, *Lexicon*, verbo *species*. — [2] M. Rousselot, *Etudes sur la Phil. dans le moyen-âge*, t. II, p. 212 et suiv.

est pas l'auteur. Recherchons donc si elle n'aurait pas été introduite dans l'école par saint Thomas. Voici comment il s'exprime au sujet des sens externes : « Est sensus quædam « potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sen- « sibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu « percipitur et secundum cujus diversitatem sensitivæ poten- « tiæ distinguuntur. » Ce passage ne semble rien contenir qui permette de ranger saint Thomas parmi les partisans des entités représentatives. Le docteur Reid, et son disciple, M. Dugald-Stewart, qui ont fait une guerre sans trêve aux fantômes scolastiques, ne s'exprimeraient pas, sur la même question, en d'autres termes que ceux-ci : « Les sens sont des « organes passifs, qui sont ébranlés par les objets sensibles « extérieurs, et il résulte de cet ébranlement (quand, toute- « fois, un acte du sens interne l'accompagne) la perception « de l'objet en lui-même, *per se*. » Cependant, quel est l'objet extérieur qui est dit exercer sur les sens cette action déterminante? Est-ce tout le composé? Est-ce seulement une partie de composé, c'est-à-dire la forme sans la matière de l'objet? Questions graves, on le prévoit, et qui peuvent être diversement résolues. Mais, pour procéder avec méthode, observons les problèmes dans l'ordre suivant lequel ils se succèdent.

Dans la phrase que nous venons de reproduire, il semble, en effet, que saint Thomas n'admet pas l'hypothèse de ces particules insensibles, auxquelles certains docteurs du moyen-âge, et Locke après eux, ont attribué tant d'influence sur les organes des sens [1]. Nous sommes, sur ce point, d'accord avec M. Rousselot, qui a fait une curieuse enquête en d'autres articles de cette partie de la *Somme*, et qui, loin d'y trouver la théorie des fantômes se détachant des corps pour

[1] M. Cousin, *Hist. de la Phil. au XVIII^e siècle*, t. II, p. 329.

venir vers les sens, y lit la condamnation formelle de cette théorie[1]. On remarque, dans un des passages cités par M. Rousselot, que saint Thomas connaissait l'auteur, le véritable inventeur des corpuscules intermédiaires. Il l'a nommé; c'est Démo-« crite : Democritus posuit cognitionem fieri per *idola* et « defluxiones. » Notre docteur a trouvé ce renseignement historique dans le livre du *Sommeil et de la Veille*, et il n'a pas manqué de faire observer qu'Aristote s'était prononcé contre les chimères de l'école atomistique : « Quia non est « inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, cau-« sent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Demo-« crito concordavit quod operationes sensitivæ partis cau-« sentur per impressionem sensibilium in sensum, *non per* « *modum defluxionis ut Democritus posuit, sed per quamdam* « *operationem.* » Le principe de la sensation est quelque chose du dehors ; voilà, suivant saint Thomas, ce que reconnaissent à la fois Aristote et Démocrite, mais Démocrite prétend que l'objet extérieur envoie vers les sens quelque émanation de lui-même, et que le phénomène de la sensation s'opère quand cette émanation est reçue. Aristote, d'autre part, déclare que la sensation résulte d'une action, *operatio*, directe de l'objet sur le sujet : ce sont bien là deux systèmes, et saint Thomas se prononce, cela ne peut manquer, pour celui d'Aristote. Voilà ce que M. Rousselot a pris soin d'établir : il nous a donc épargné d'entrer à ce sujet dans de plus amples développements. L'admission des entités corpusculaires eût été d'alleurs, dans la doctrine de saint Thomas, une sorte de paralogisme. Ayant rejeté l'hypothèse des formes séparées de la substance, il ne pouvait guère, sans se contredire, expliquer le mystère de la perception par le moyen de ces invisibles, qui n'étant ni quelques substances, ni quel-

[1] *Etudes sur la Phil. au moyen-âge*, t. II, p. 250 et suivantes.

ques manières d'être propres à la substance, ne sont conséquemment à aucun titre [1] : la thèse de l'espèce sensible lui étant présentée, il devait accepter cette espèce comme la définition de l'objet en tant que moteur à l'acte de la perception, et nullement comme une représentation de l'objet réalisée hors de l'objet lui-même. Tels sont, en effet, les termes dans lesquels il s'exprime sur la manière d'être de cette espèce.

Mais là s'arrête l'investigation de M. Rousselot. Connaissons-nous donc toute la doctrine de saint Thomas sur les opérations des facultés sensibles et des facultés intellectuelles de l'âme, parce que nous avons appris qu'il ne souscrit pas à la thèse réaliste des intermédiaires subtils? Non, sans doute. Et ne nous importe-t-il pas d'en apprendre davantage? Cela nous importe assurément, et plus encore peut-être que ce qui vient d'être dit. Ainsi, par exemple, nous sommes très-curieux d'entendre la réponse que saint Thomas doit faire à cette question que nous énoncions tout-à-l'heure : Quel est l'objet perçu par les sens? Est-ce toute la chose, matière et forme, telle qu'elle est dans la nature? ou bien n'est-ce que la figure propre ou la forme de cette chose? Saint Thomas a compris la gravité de cette question : « Quelques-uns, dit-il, ont pensé que l'espèce d'une chose naturelle est seulement sa forme, et que la matière n'est pas « partie de l'espèce. Mais à ce compte, la matière n'entrerait « pas dans la définition des choses naturelles [2]. » Voilà ce

[1] C'est une observation fort sage d'Arnauld, parlant de Malebranche : « Puisque cette manière de philosopher... lui est une raison convaincante de rejeter, comme une invention de gens oisifs, la supposition d'une forme substantielle... ce lui en devait être une aussi de rejeter comme une pure imagination, encore plus mal fondée, la supposition fantastique de ces êtres représentatifs qui ont été inventés par la même voie que les formes substantielles, et dont la notion est encore plus obscure et plus confuse que celle de ces formes. » *Des Vraies et des Fausses Idées*, c. VII.

[2] Quæst. LXXXV, art. 1.

que dit saint Thomas. Ce langage nous prouve qu'il avait, du moins, entrevu les conséquences que poursuit l'idéalisme critique, et qu'il était jaloux de mettre sa doctrine sur la sensation, c'est-à-dire sur le premier degré de la connaissance, à l'abri de toute argumentation négative. En effet, si la matière est exclue de la définition de l'espèce sensible, l'objet senti n'est plus qu'une forme pure de l'objet réel, et comme cette forme pure est un universel, la perception de l'individuel est impossible. Quel abîme s'ouvre devant ce syllogisme ! Saint Thomas a donc fort à cœur d'établir que si, d'après Aristote, le semblable peut seul entrer en commerce avec le semblable, la sensation étant une opération à laquelle participent, quant au sujet, et les sens du corps et l'énergie propre de l'âme, le moteur à l'acte, quant à l'objet, est à la fois et la matière et la forme, c'est-à-dire toute la substance : « Sensum posuit, dit en parlant Aristote, propriam operatio- « nem non habere sine communicatione corporis, ita quod « sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti [1]. » Observation profonde et vraie, sur laquelle nous n'avons pas même besoin d'insister.

Il faut aller au-delà. Nous savons que saint Thomas considère l'espèce sensible comme inséparable, en tant que réelle, des objets naturels ; nous savons, en outre, que la sensation est pour lui la réception de l'espèce des choses sensibles par les organes des sens : « Receptio per animam sensitivam « speciei sensibilium ; » mais nous ne sommes encore, pour ainsi parler, qu'au vestibule de l'âme, et nous ne pouvons nous y arrêter. De ce qui précède, il résulte qu'il y a deux manières d'être pour l'espèce sensible : dans les objets, dont elle est le tout perceptible ; dans l'âme, où elle est le tout conceptuel de cet objet perçu par les facultés sensibles. De-

[1] Quæst. LXXXIV, art. 6.

mandons maintenant à saint Thomas, si c'est la véritable forme et la véritable matière de l'objet qui, dans le phénomène de la perception, sont reçues par l'âme sensible? Il est clair, pour employer avec Malebranche [1] le langage de l'école, que l'espèce *impresse* n'est que la similitude de l'espèce réelle; aussi, bien que cette espèce soit *imprimée* sur l'appareil sensible par la matière et la forme réunies, doit-on dire qu'en fait ce que reçoivent les sens du corps est une forme dégagée de toute matière : « Forma sensibilis alio « modo est in re quæ est extra animam et alio modo in sen- « su, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut « colorem auri sine auro [2]. » Les sens ne perçoivent pas la couleur, mais la couleur de l'or, c'est-à-dire l'image du composé, et, au propre, ils ne reçoivent que l'image ou la forme de l'objet, car toute perception est le résultat d'un rapport, et la connaissance vient d'une abstraction, non d'une absorption. Cependant ce ne sont là, pour ainsi parler, que des prolégomènes idéologiques. Nous avons hâte d'adresser à saint Thomas cette question bien autrement délicate : Dire de l'espèce sensible reçue par les sens, qu'elle est une similitude, est-ce simplement dire que toute perception est l'idée vraie d'une réalité? ou bien est-ce aller au-delà? Est-ce supposer, par exemple, qu'outre l'idée prise pour un même que la perception, ou, comme disent les Cartésiens, pour une modalité de l'âme, il y a, dans l'âme, certaines idées, certaines espèces permanentes, êtres représentatifs, entités intellectuelles, qui sont objectivement à l'égard du sujet pensant? Question intéressante, on le sait, et que nous ne pouvons négliger ici. C'est, en effet, sur cette question que saint Thomas commence à parler un langage très-différent de celui d'Aristote, et, une fois sorti de la voie péripatéticienne, il ne la

[1] *Recherche de la Vérité*, l. III, c. II. — [2] Prima *Summæ*, quæst. LXXXIV, art. 1.

retrouvera plus. Nous connaissons le système d'idéologie divine recommandé par Albert-le-Grand : un passage extrait de la *Somme* nous a fait, en outre, prévoir quelle importance l'Ange de l'Ecole doit attribuer à ce système. En le proposant et en le développant, ces docteurs ont-ils simplement voulu mettre leur philosophie d'accord avec le dogme traditionnel? Nous leur reconnaissons plus de bonne foi. Ces idées, qu'ils ont réalisées dans l'entendement divin comme exemplaires éternels des choses, ils les avaient déjà posées dans l'entendement comme notions synthétiques de ces choses. Nous n'avons donc pas seulement à rechercher au point de vue spécial de la psycologie, si, sur cette question des idées, saint Thomas professe l'opinion de Malebranche ou celle d'Arnauld, celle de Locke ou celle du docteur Reid : comme cette recherche doit nous conduire jusqu'en théologie [1], nous la ferons avec autant de soin qu'elle a, pour nous, d'importance.

Les objets externes, dit saint Thomas, impriment sur les sens externes l'image d'eux-mêmes, et cette image est leur espèce. Ces images ou empreintes étant déposées sur l'appareil sensible, sont accueillies par le sens commun, sens interne dont les fonctions sont amplement décrites dans le *Traité de l'Ame* [2]. La fantaisie ou imagination, *phantasia, sive imaginatio,* les retient, et les soumet ensuite au jugement, *vis æstimativa*, qui apprécie les *intentions*, c'est-à-dire les qualités des objets d'après ces empreintes, et finalement les

[1] Nous employons ici le langage ordinaire; nous n'admettons pas, on le sait, la distinction des domaines, mais seulement celle des méthodes.

[2] Voici comment saint Thomas le définit : « Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu..... Sed discernere album a dulci non potest neque visu, neque gustu; quia oportet quod qui inter aliqua discernit utcumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium ad quem referantur sicut ad terminum communem omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum. » *Summa*, pars I, quæst. LXXVIII, art. 4.

transmet au trésor de la mémoire : « Vis memorativa est « thesaurus quidam hujusmodi intentionum. » Ainsi, les facultés extérieures de l'âme sensible sont les cinq sens : les facultés intérieures, au nombre de quatre, sont le sens commun, l'imagination, le jugement et la mémoire [1]. Ces distinctions psycologiques auxquelles saint Thomas renvoie sans cesse sont fondamentales dans son système. Nous n'avons pas le loisir d'en entreprendre la critique. Ce qui nous intéresse, dans cette distribution des rôles entre les facultés internes de l'âme sensible, c'est que la matière de leurs opérations est à tous les degrés l'espèce sentie, c'est-à-dire l'empreinte, l'image de l'objet. Or, qu'on relise le *Traité de l'Ame* : non-seulement Aristote y repousse cette théorie des êtres intermédiaires que le docteur Reid et son école ont prétendu mettre à son compte [2]; mais si l'on y recherche, en outre, l'hypothèse des entités conceptuelles ou des idées images de saint Thomas, nous pouvons affirmer, après M. Barthélemy Saint-Hilaire [3], qu'on ne l'y trouvera pas : « En observateur parfaitement fidèle, il a constaté des faits, il n'en a pas inventé; devant le grand mystère de la perception, il s'est arrêté avec une prudence que n'a point dépassée la prudence écossaise [4]. » Saint Thomas n'a pas même soupçonné les motifs de cette réserve; après avoir pris soin de placer le premier acte de la sensation hors des atteintes de l'argumentation idéaliste, il n'a pas su se rendre compte de la perception, sans admettre ces portraits, ces copies des objets, à l'occasion desquels doit s'élever plus tard une si vive controverse.

Antoine Arnauld, au chapitre IV de son traité *de Vraies et des Fausses Idées*, expose de la manière la plus claire, la plus satisfaisante, l'origine et le véritable caractère de la doc-

[1] Quæst. LXXIX, art. 4. — [2] Aristote, *Traité de l'Ame*, I, ch. II, art. 2. — [3] Préface du *Traité de l'Ame*, p. 22 et suiv. — [4] *Ibid.*, p. 23.

trine des idées représentatives. Les hommes, qui ont commencé par être des enfants, n'ont d'abord tenu compte que de la vue corporelle; plus tard, quand ils ont reconnu qu'on connaît diverses choses dont les sens extérieurs ne rendent pas témoignage, ils ont imaginé que l'âme a des perceptions qui lui sont propres, et qu'elle acquiert au moyen de sens extérieurs, dont ils se sont occupés de définir les attributions et la manière d'agir. Or, les organes du corps voient les objets présents, ou les images de ces objets réfléchies dans un miroir, et comme il ne s'agissait pas d'expliquer, par l'hypothèse des yeux de l'âme, la connaissance des objets présents, connaissance qui était dite acquise par les yeux du corps, mais bien celle des objets absents, on a été conduit, par une fausse et mensongère comparaison, à penser que l'âme voit ces objets, en leur absence, sur une sorte de miroir psychique, qui en a reçu et qui en conserve l'empreinte. « Il ne leur en a pas fallu davantage, ajoute Arnauld, pour « se faire un principe certain de cette maxime : que nous ne « voyons par notre esprit que les objets qui sont présents à « notre âme; ce qu'ils n'ont pas entendu d'une présence ob- « jective, selon laquelle une chose n'est objectivement dans « notre esprit que parce que notre esprit la connaît; de sorte « que ce n'est qu'exprimer diversement la même chose, que « de dire qu'une chose est objectivement dans notre esprit « (et, par conséquent, *lui est présente*), et qu'elle est connue « de notre esprit : ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de « *présence;* mais ils l'ont entendu d'une présence préalable à « la perception de l'objet, et qu'ils ont jugée nécessaire, afin « qu'il fût en état de pouvoir être aperçu, comme ils avaient « trouvé, à ce qui leur semblait, que cela était nécessaire « dans la vue. Et de là ils ont passé bien vite dans l'autre « principe, que tous les corps que notre âme connaît ne pou- « vant pas lui être présents par eux-mêmes, il fallait qu'ils

« lui fussent présents par des images qui les représen-
« tassent [1]. » Voilà l'origine, et voilà déjà signalée l'erreur de cette fameuse théorie. Nous ne voulons pas reproduire ici tout ce qui a été dit contre les idées figuratives. Qu'il nous suffise de reconnaître que la polémique du docteur Reid contre ces idées atteint toute la doctrine de saint Thomas sur la perception. C'est ce qu'a prétendu contester M. Rousselot ; mais, comme on va le voir, cet estimable historien a commis à ce sujet une grave erreur.

Il a bien prouvé, sans doute, que saint Thomas n'accepte pas les espèces sensibles des réalistes Epicuriens, c'est-à-dire les images des corps considérées comme des atômes localisés dans l'espace intermédiaire ; mais il n'a pas été plus loin, il n'a pas apprécié que le principal effort de la dialectique écossaise a été dirigé contre l'espèce sentie, contre le *phantasma* des Thomistes, mal inscrit par Reid au nombre des thèses d'Aristote : « Si, par idées, nous dit M. Cousin, on entend « quelque chose de réel, qui existe indépendamment du lan-
« gage, et qui soit un intermédiaire entre les êtres et l'esprit,
« je dis qu'il n'y a absolument pas d'idées. Il n'y a de réel que
« les choses ; plus l'esprit et ses opérations, savoir ses juge-
« ments. Viennent ensuite les langues, qui créent en quelque
« sorte un nouveau monde, spirituel et matériel à la fois, ces
« êtres symboliques qu'on appelle des signes, des mots.....
« Les idées ne sont pas plus réelles que les propositions, et
« elles sont aussi réelles qu'elles ; elles ont toute la réalité
« qu'ont les propositions, la réalité d'abstractions auxquelles
« le langage impose une existence nominale et convention-
« nelle. » Ainsi s'exprime M. Cousin dans son éloquente censure de la philosophie de Locke, et si nous ne saurions adhérer, sans formuler nos réserves, à toutes les parties de cette

[1] *Des Vraies et des Fausses Idées*, ch. IV.

censure, assurément on ne nous verra pas proposer de revenir aux idées-images pour expliquer l'acte de la perception. S'il nous était démontré que toute autre explication est encore moins satisfaisante, et que la controverse a récemment remué beaucoup d'hypothèses, sans en produire enfin une seule qui puisse être acceptée comme supérieure à toute critique, nous dirions, avec Voltaire, cité fort à propos par M. Dugald Stewart [1], qu'il faut renoncer à pénétrer ce mystère, mais nous n'admettrions jamais, à quelque titre que ce soit, cette théorie des entités conceptuelles, qui fut en si grande faveur dans l'école avant d'être universellement abandonnée. En résumé, la philosophie moderne est sur cette question plus franchement nominaliste que le péripatétisme scolastique, puisqu'en définissant l'idée ce qui n'existe pas indépendamment du langage, elle détruit tous les équivoques, elle dissipe toutes les chimères, elle condamne, sans autre examen, toutes les fictions ingénieuses de l'analyse idéologique.

Mais il y a, dans l'esprit, autre chose que des fantômes, que des images sensibles : ces fantômes ne sont qu'au degré subalterne de la connaissance, et il nous reste à parler de la région supérieure de l'âme, de l'intelligence. Ici, nous ne pouvons craindre de fatiguer le lecteur par l'abondance des détails ; les questions que saint Thomas va traiter n'appartiennent pas seulement à la scolastique : elles seront, il paraît, la matière d'un éternel débat. Voici comment saint Thomas les présente et prétend les résoudre.

Les idées étant reçues par les sens, recueillies par l'imagination et mises en dépôt par la mémoire, l'intelligence, c'est-à-dire le principe actif par excellence [2], va faire usage de ces idées en l'absence des choses, les comparer, les combi-

[1] *Essai Philos.*, p. 114 de la traduction de M. Huret. — [2] *Summæ* pars I, quæst. LXXIX, art. 2.

ner, et produire, comme résultat de ses opérations, des idées nouvelles, c'est-à-dire, les idées générales, universelles, les universaux *post rem*. Nous n'avons pas oublié cet axiôme : « Le semblable est seul apte à recevoir le semblable ; recep- « tum est in recipiente per modum recipientis. » Or, l'intellect n'a rien de corporel ; c'est l'énergie suprême de l'âme : il ne concourt en rien à ce qui s'accomplit dans la région sensible ; aussi ne pourra-t-il recevoir les espèces, les formes, les idées, que dégagées de toute matière, de tout mouvement, de toute particularité. Nous reprenons ici l'analyse de la *Somme* à la question 84 de la première partie, pour reproduire les *conclusions* et les démonstrations de saint Thomas dans l'ordre qu'il lui a plu de leur assigner.

Au témoignage d'Aristote, les anciens philosophes, ou, pour mieux parler, les Eléates, ne voyaient dans le monde que des corps périssables, qui, par leur mobilité constante, échappaient à toute définition. Platon, venant après eux, rechercha scrupuleusement et prétendit avoir trouvé le point fixe, la base sur laquelle il était enfin permis d'établir avec confiance un système, une science des choses. Cette base platonicienne est, suivant Aristote, l'idée séparée : « Aliud genus « entium, a materia et motu separatum, quod nominavit spe- « cies, sive ideas [1]. » On sait déjà que saint Thomas ne croit pas à un monde intermédiaire. Il ne reconnaît pas, d'ailleurs, qu'il y ait eu pour Platon aucune nécessité d'avoir recours à cette hypothèse : « Hoc necessarium non est. » N'est-il pas, en effet, invinciblement démontré qu'il y a dans l'intellect des idées générales, immatérielles, auxquelles la raison croit avec la plus parfaite sécurité, avec la plus inébranlable certitude [2] ? Et ce qui suffit à la raison ne suffit-il pas à la science, qui n'est qu'une des formes de la raison?

[1] Quæst. LXXXIV, art. 1. — [2] *Ibid.*

Mais c'est une grave question que celle-ci : D'où viennent ces idées générales, universelles? Ne sont-elles pas naturelles, innées, *naturaliter inditæ?* Ou doit-on croire qu'elles ont pour unique origine ces espèces, ces fantômes immatériels, mais non dégagés des conditions de la matière, qui se sont introduits dans l'âme sensible, suivant le mode que nous avons décrit? On négligeait cette question au douzième siècle ; ou plutôt, si l'on en soupçonnait déjà l'importance, on ne la traitait, toutefois, qu'incidemment, comme contenue dans celle de la nature des genres, et, suivant que l'on se prononçait pour ou contre la réalité des substances universelles, on disait simplement que l'universel *post rem* vient de l'observation des choses individuelles, ou de l'observation des choses universellement subsistantes. Au treizième siècle, commencent de grands débats sur l'origine de ces idées, car on comprend que l'affaire n'intéresse pas seulement la logique, mais encore, et plus encore peut-être, les autres parties de la science. Efforçons-nous d'exposer fidèlement l'opinion de saint Thomas, et, puisqu'elle a pu sembler à Duns-Scot [1] et à Zabarella [2] tout autre qu'au cardinal Caietan [3], avançons-nous avec circonspection dans ce sentier, qui paraît difficile.

Utrum anima per essentiam suam corporalia cognoscat? L'âme connaît-elle les choses corporelles par sa propre essence? Telle est la première question que saint Thomas se propose, et il y répond : Dieu, comme l'éternelle cause, comme celui qui virtuellement est toutes les choses, connaît, en effet, toutes les choses par sa propre essence ; mais ce privilége n'appartient pas à l'âme humaine ; elle ne connaît rien des corps par sa propre essence [4]. Seconde question : La con-

[1] Duns-Scot, in primum *Sentent.*, dist. III, c. VII. — [2] *De Speciebus Intell.*, c. VII. — [3] Comm., in I *Summæ*, quæst. LXXIX, art. 2. — [4] Quæst. LXXXIV, art. 2.

naissance que l'âme humaine a des corps lui vient-elle d'espèces ou idées innées, que l'essence apporte avec elle, comme un sujet ses attributs nécessaires? *Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas?* Conclusion : « Anima, cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum « ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam co- « gnoscere corporalia per species naturaliter inditas. » Saint Thomas est donc un adversaire des idées innées : mais il ne suffit pas de savoir qu'il repousse ce système; on est sans doute curieux de connaître comment il motive la conclusion que nous venons d'énoncer. Il a lu dans le *Livre des Causes* que toute intelligence est pleine de formes : en outre, il a sous les yeux le célèbre dialogue de l'esclave et de Socrate, dans le *Menon*, et ces sentences de Socrate, qui le résument : « Celui qui ignore a donc en lui-même, sur ce qu'il ignore, « des opinions vraies... Ces opinions viennent de se réveiller « en lui comme un songe. Et si on l'interroge souvent, et en « diverses façons, sur les mêmes objets..., à la fin il en aura « une connaissance aussi exacte que qui que ce soit... Ainsi, « il saura sans avoir appris de personne [1]. » Saint Thomas argumente de cette manière contre Platon et ses disciples : « Puisque la forme est principe d'action, il faut que la chose « soit à l'égard de la forme principe d'action, ce qu'elle est à « l'égard de l'action même : si, par exemple, s'élever en haut « vient de la légèreté, il faut que ce qui s'élève en haut seule- « ment en puissance, ne soit léger qu'en puissance, et, d'autre « part, que ce qui s'élève en haut en acte, soit léger en acte. « Or, nous voyons qu'en un certain moment l'homme n'est « connaissant qu'en puissance, soit en ce qui touche les sens, « soit en ce qui touche l'intellect. L'acte survenant, alors « l'homme recueille les sensations que lui procure la présence

[1] *Œuvres de Platon*, traduites par M. V. Cousin, t. VI, p. 188.

« des objets sensibles ; alors l'homme possède les notions in-
« tellectuelles qui lui sont enseignées ou qu'il acquiert lui-
« même. D'où il suit que l'*âme dont le propre est de con-*
« *naître* (*anima cognoscitiva* ; autre forme de l'âme, autre
« nom, qui n'a pas été admis dans le vocabulaire de la philo-
« sophie moderne) est en puissance, tant à l'égard des simi-
« litudes qui sont principes de sensation qu'à l'égard des si-
« militudes qui sont principes d'intellectualisation. Ainsi
« l'opinion d'Aristote est-elle que l'intellect, au moyen duquel
« l'âme connaît, ne possède pas certaines idées, *species,*
« données par la nature, *naturaliter inditas,* mais qu'il est en
« puissance capable de posséder toutes les idées. Or, comme
« ce qui possède la forme en acte peut être quelquefois em-
« pêché d'agir suivant la vertu de cette forme, comme, par
« exemple, l'objet léger peut être empêché de s'élever en
« haut, Platon a supposé que l'intellect est naturellement
« doué de toutes les espèces intelligibles, mais que son union
« avec le corps est un obstacle à ce qu'il se produise en acte.
« Mais cette supposition ne semble pas acceptable. Premiè-
« rement, si l'âme a naturellement la connaissance parfaite
« de toutes les choses, il ne semble pas possible qu'elle perde
« le souvenir de cette connaissance naturelle, au point
« d'ignorer même qu'elle la possède. Aucun homme, en effet,
« n'oublie ce qu'il sait naturellement, comme ceci : que le
« tout est plus grand que sa partie, *et alia hujusmodi.* Le dire
« de Platon est encore plus invraisemblable, si l'on admet,
« comme cela a été déclaré ci-dessus [1], que l'essence naturelle
« de l'âme s'unit au corps. Il est, en effet, inadmissible que
« l'opération naturelle d'une chose soit entravée par sa nature
« propre. Secondement, ce qui démontre de la manière la
« plus évidente la fausseté de cette thèse, c'est que, par la

[1] Quæst. LXXVI, art. 1.

« privation d'un sens, on est privé de la connaissance des « choses qui sont perçues au moyen de ce sens : ainsi, « l'aveugle-né n'a aucune notion des couleurs. Ce qui ne se- « rait pas, si les idées de tous les intelligibles étaient données « par la nature à l'intellect de l'âme. Donc il faut dire que « l'âme ne connaît pas les choses corporelles par des espèces « innées [1]. »

Saint Thomas pouvait s'en tenir là ; nous le comprenons, nous avons tout son système sur l'origine des idées, et nous pouvons croire qu'il n'a plus rien à nous apprendre à ce sujet ; mais, en scolastique, il ne suffit pas de démontrer, par deux ou trois arguments, réputés invincibles, ce que l'on suppose être la vérité, il faut, en outre, répondre aux objections première, seconde, troisième, etc., etc., de divers interlocuteurs, souvent imaginaires ; il faut établir la parfaite concordance de la conclusion énoncée et des conclusions précédentes ou subséquentes ; il faut reproduire, à l'occasion de tout problème controversé, l'ensemble de la doctrine pour laquelle on s'est déclaré. Saint Thomas se demande donc, après avoir combattu la théorie platonicienne de la réminiscence, si les espèces intelligibles ne sont pas introduites du dehors dans l'âme, importées, en quelque sorte, par quelques formes séparées? Mais nous avons appris déjà quel est le sentiment de notre docteur sur les formes séparées, c'est-à-dire sur les idées intermédiaires. Il a nié la réalité de ces formes ; donc il ne peut leur reconnaître aucune influence sur l'intellect : « Species intelligibiles quibus anima intelligit non « effluunt a formis separatis [2]. » Tel est l'objet de l'article 4 de la question 84. Venons maintenant à l'article 5. En voici le titre : *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis?* Cet article est des plus intéressants.

[1] Quæst. LXXXIV, art. 3. — [2] *Ibid.*, art. 4.

Si la réponse de saint Thomas à la question proposée est claire, dégagée de tout équivoque, nous allons apprendre exactement jusqu'où va le conceptualisme du Docteur Angélique : « Je réponds, dit-il, avec saint Augustin, au chapitre II de son traité de la *Doctrine Chrétienne* : Si ceux que « l'on nomme les philosophes ont, par hasard, avancé des « propositions vraies et qui s'accommodent à notre foi, il faut « leur arracher ces vérités comme à d'injustes possesseurs, et « savoir en faire usage ; car il y a, dans les doctrines des Gen« tils, certaines fictions mensongères et superstitieuses, que « doit abandonner chacun de nous en sortant de la société « des Gentils. Et que fit, en conséquence, saint Augustin? « Nourri de la doctrine des Platoniciens, il en conserva ce « qui lui sembla s'accorder avec les articles de notre « croyance et en modifia ce qu'il trouva contraire à ces arti« cles. Or, Platon, comme nous l'avons dit, supposait que les « formes des choses, qu'il appelait les idées, subsistent par « elles-mêmes, séparées de la matière, et il disait que notre « intellect connaît toutes les choses par participation avec « les formes. Mais comme il semble opposé à la foi que les « formes des choses subsistent par elles-mêmes, sans ma« tière, hors des choses, comme l'ont supposé les Platoni« ciens, disant que la vie, la sagesse, sont par elles-mêmes et « sont des substances créatrices (ainsi que nous l'apprenons « de saint Denys, chapitre XI de son livre des *Noms Divins)*, « Saint Augustin a rejeté les idées platoniciennes, pour dire « qu'il existe dans l'intelligence divine des raisons, *rationes*, « de toutes les choses créées, que toutes les choses sont for« mées suivant ces raisons, et que, suivant ces raisons, l'in« telligence humaine connaît toutes les choses. Lors donc que « l'on demande si l'âme humaine connaît toutes les choses « dans leurs raisons éternelles, il faut dire qu'il y a deux « manières de connaître une chose dans une autre. La pre-

« mière de ces manières consiste à voir dans un objet connu,
« comme à voir dans un miroir les choses qui s'y reproduisent.
« Or, l'âme humaine, en cette vie, ne peut ainsi voir toutes
« les choses dans leurs raisons éternelles; cette manière de
« connaître n'appartient qu'aux bienheureux, qui voient Dieu
« et toutes les choses en lui. La seconde manière consiste à
« connaître une chose dans une autre, comme dans le prin-
« cipe de la connaissance ; ainsi l'on dit que l'on voit dans
« le soleil ce que l'on voit par le moyen du soleil : en ce sens,
« il faut dire que l'âme humaine connaît toutes les choses
« dans leurs raisons éternelles et en communication avec ces
« raisons. En effet, cette lumière intellectuelle qui est en
« nous n'est-elle pas une image qui vient de la lumière in-
« créée dans laquelle sont contenues les raisons éternelles?...
« Cependant, comme, outre la lumière intellectuelle, il nous
« faut encore, pour acquérir la science des choses maté-
« rielles, ces espèces intelligibles que nous recevons des
« choses, il suit de là que la connaissance de toutes les
« choses matérielles ne nous est pas donnée simplement par
« la participation, par la communication des raisons éter-
« nelles, suivant cet aphorisme platonicien : Sola idearum par-
« ticipatio sufficit ad scientiam habendam. » Tels sont les termes de saint Thomas [1].

Nous espérions apprendre de lui, dans cet article, à quel degré de certitude peut s'élever la raison, quelle notion elle peut avoir de la vérité absolue, et il nous répond par cette conclusion : « In rationibus æternis anima non cognoscit « omnia *objective*, in præsenti statu, sed *causaliter*. » C'est-à-dire la raison humaine ignore ce que sont objectivement, dans la pensée divine, les idées suivant lesquelles la volonté toute-puissante a façonné les choses, mais elle sait, de science

[1] Quæst. LXXXIV, art. 6.

certaine, que ces idées y résident comme causes nécessaires des phénomènes. Leibnitz, se trouvant en face d'une école sensualiste, ne doit accepter l'axiome « *nihil est intellectu quod non prius fuerit in sensu,* » qu'après avoir fait cette notable réserve, « *nisi ipse intellectus* » : Saint Thomas, environné de réalistes outrés, de contemplatifs, de mystiques, qui voient tout en Dieu, c'est-à-dire dans les raisons éternelles, leur accorde qu'en effet l'intellect tirant son origine, comme lumière naturelle, de la lumière incréée, accomplit les opérations qui lui sont réservées sans le concours de la sensibilité ; mais il a soin d'ajouter que, pour voir et pour comprendre les choses, il faut que l'intellect interroge les sens. Son opinion est donc au fond celle de Leibnitz [1] ; mais l'argumentation de l'un diffère de celle de l'autre, en ce que Leibnitz a besoin de prouver à des sensualistes l'antériorité de l'intellect en puissance, tandis que saint Thomas, ayant devant lui d'autres docteurs, doit établir contre eux la postériorité de l'acte par lequel l'intellect devient, au dire d'Aristote, les choses mêmes qu'il pense, les idées générales, les universaux *post rem.*

Cette proposition étant donc énoncée, il faut démontrer qu'elle est vraie. Qu'avait à faire Leibnitz ? il avait à établir qu'en effet, il y a, dans l'entendement, certaines idées dont l'origine n'est pas suffisamment expliquée lorsqu'on a dit qu'elles viennent des sens. Pour saint Thomas, il doit prouver que si l'intellect est par lui-même, indépendamment de son commerce avec l'âme sensible, il ne commence, toutefois, à

[1] C'est une observation que nous retrouvons dans la thèse d'un jeune docteur, ravi trop tôt à l'étude, à la science, M. George-Henri Bach : « Plurimum et nimis fortasse noster (Thomas) favere videtur, dum concedit omnem cognitionem a sensu oriri : rem vero attentius si considerare velis, mox fatebere hanc doctrinam de cognitione fere ad Leibnitzianum illud redire : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.* » *Divus Thomas, De quibusdam Philosophicis quæstionibus;* Rhotomagi, 1836, in-8°.

former les idées générales dégagées de toutes les conditions de la matière, qu'après avoir reçu de cette âme des notions déjà actualisées par elle; actualisées, il est vrai, non pas en acte final, mais seulement comme représentant l'individualité propre de chacun des phénomènes. C'est ce qui est l'objet de l'article 6 : « *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus* ? » Or, dans cet article, après avoir expliqué de nouveau comment, à son avis, l'esprit recueille par le moyen des sens, les notions des choses sensibles, saint Thomas expose ainsi, d'après Aristote fidèlement interprété, les prémisses de la théorie de l'abstraction : « Intellectum posuit Aristoteles habere ope-
« rationem absque communicatione corporis. Nihil autem
« corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo,
« ad causandum intellectualem operationem, secundum Aris-
« totelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum,
« sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est nobilius pa-
« tiente, ut ipse dixit. Non autem ita quod intellectualis
« operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum
« rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et
« nobilius agens vocat intellectum agentem; de quo supra [1]
« diximus, quod facit phantasmata a sensibus accepta intelli-
« gibilia in actu per modum abstractionis cujusdam. Secun-
« dum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis opera-
« tio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt
« immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant
« intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest
« dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa
« intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo ut ma-
« teria causæ [2]. » Cela est clair : la sensation, suivant Aristote et suivant saint Thomas, donne les idées des choses, des choses telles qu'elles sont dans la nature, des choses indivi-

[1] *Summæ* prima pars, quæst. LXXIX, art. 3 et 4. — [2] *Ibid.*, quæst. LXXXIV, art. 6.

duellement subsistantes, mais accompagnées en cet état de tous leurs appendices formels. Ces idées étant produites, étant devenues des fantômes, c'est-à-dire certaines choses conceptuelles déjà douées d'un certain acte entitatif, la portion supérieure de l'entendement, l'intellect les reçoit, les combine, et, passant alors de la puissance à l'acte, il devient les choses mêmes qu'il intellectualise et leur attribue sa propre actualité. Ainsi le fantôme, ou l'idée sensible, n'est pas la cause totale de la formation des idées générales ; il n'en est que la cause partielle, ou plutôt il n'en est que la matière. C'est l'intellect qui, pris en lui-même, en est le principal opérateur. Cependant, n'est-il pas possible que l'intellect forme de lui-même des idées générales, sans faire usage des fantômes, et soit alors la cause totale de ces universaux ? Saint Thomas s'adresse finalement cette question, et il y répond en des termes qui nous intéressent au plus haut point : « Respondeo « dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, se- « cundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori con- « jungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad « phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo, qui- « dem, quia cum intellectus sit vis quædam non utens cor- « porali organo, nullo modo impediretur in suo actu per « læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur « ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo cor- « porali. Utuntur autem organo corporali sensus et imagi- « natio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam : unde « manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intel- « ligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam « utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imagi- « nationis cæterarum virtutum. Videmus enim quod, impe- « dito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in « phræneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, « ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu

« etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundo, quia hoc « quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis co- « natur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata « per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod « intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem « volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla « ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. « Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva propor- « tionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est tota- « liter a corpore separatus, objectum proprium est substantia « intelligibilis a corpore separata ; et per hujusmodi intelli- « gibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui « est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, « sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi « naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum ali- « qualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus « naturæ est quod non est absque materia corporali ; sicut « de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de « rationæ naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. « Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei. cog- « nosci non potest complete et vere, nisi secundum quod « cognoscitur ut in particulari existens : particulare autem « apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo « necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum ob- « jectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut « speculetur naturam universalem in particulari existentem. « Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma « separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non « in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod « intellectus noster semper intelligendo converteret se ad « phantasmata. [1] »

[1] *Summæ* pars I, quæst. LXXXIV, art. 7. C'est ce que nous retrouvons dans la *Somme contre les Gentils* : « Intellectus nostri, secundum modum

Quand des explications aussi concluantes nous sont données avec cette sincérité, nous n'avons qu'à les recueillir. Voici donc la doctrine de saint Thomas. L'intelligence est par elle-même, en elle-même; c'est une qualité de l'âme qui ne participe en rien de la nature et des attributions de la sensibilité. Mais, avant d'être produite, d'être actualisée, cette qualité n'est qu'en puissance, à l'état virtuel : elle peut agir, elle doit agir, elle doit exercer les fonctions pour lesquelles elle est naturellement disposée, mais elle ne les exerce pas encore. Que faut-il pour qu'elle passe de la puissance à l'acte? Il faut qu'elle soit invitée par l'imagination à former les idées qu'elle a seule la puissanee de former, c'est-à-dire les idées générales. Point d'idées générales qui n'aient été précédées, dans l'esprit, par un certain nombre d'idées particulières; point d'idées innées, point de notions *a priori*, point de ces intuitions mal considérées comme premières, que Malebranche et son école ont nommées des visions en Dieu. Quand l'âme sera dégagée de cette enveloppe de chair, l'objet de la connaissance sera changé pour elle : n'étant plus partie du composé, n'étant plus contrainte de faire usage, pour voir, d'un organe, d'un instrument matériel, elle comtemplera les intelligibles tels qu'ils sont en eux-mêmes, dans leur pure essence; mais, en ce monde, en cette vie, *secundum præsentis vitæ statum*, il n'y a pas une opération de l'intelligence qui n'ait été précédée par une opération des sens ; *impossibile est aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.* Et il ne s'agit pas seulement ici, sous le nom d'idées propres à l'intelligence, de ces concepts universels, qui, de l'avis à

præsentis vitæ, cognitio a sensu incipit, et ideo ea quæ in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. » *Summa contra Gentes*, lib. I, c. III. M. Bach a recueilli de nombreux passages de saint Thomas dans lesquels la même doctrine est constamment développée. *D. Thomas, De quibusdam philos. quæst.*, p. 11, 12, 13, appendicis.

peu près commun des docteurs, sont le produit d'une abstraction ; si, durant son séjour ici-bas, l'âme ne saurait connaître, sans le concours des sens, aucune des qualités inhérentes aux choses sensibles et constituant leur nature, c'est encore par les sens que lui arrive une certaine notion, *cognitio aliqualis*, des choses invisibles. Voilà ce que déclare saint Thomas.

On apprécie l'importance de cette déclaration. Il faut cependant, pour bien la comprendre, admettre quelques réserves, deux au moins. La première est la distinction de l'ordre de foi et de l'ordre de raison, distinction si souvent formulée dans les écrits de saint Thomas. La science de la foi, la théologie, considère Dieu d'abord, puis les choses, images vivantes, mais imparfaites, de la divinité : quant à la philosophie, c'est après avoir étudié les choses qu'elle va vers Dieu. De là deux sciences, ayant chacune leur méthode spéciale. Il est évident qu'au jugement de saint Thomas, la méthode théologique est préférable à toute autre : cependant, il ne faut pas, dit-il, dédaigner la méthode des philosophes, car elle peut beaucoup contribuer à faire accepter les dogmes auxquels la foi commande de croire [1]. Or, quand saint Thomas nous représente le mode suivant lequel l'intelligence arrive à la notion des choses, même des choses invisibles, il n'entend parler que des opérations propres à l'instrument philosophique, à la raison : ainsi dit-il que la raison s'élève de telle et de telle manière jusqu'à une certaine connaissance des substances séparées. Mais il ne ferme pas, qu'on y prenne garde, les sentiers de la foi ; il ne prétend pas que l'intelligence, appuyée sur la sensation, s'élève jusqu'à l'extrême limite de toute connaissance : non, sans doute, car, par la foi, l'âme connaît avec bien plus de sûreté, plus de certitude,

[1] *Summa contra Gentes*, lib. II, c. IV. *Summa theologiæ*, p. I, quæst. I, art. 4.

que par la raison [1]. L'autre réserve, que nous devons exprimer ici, n'est que le rappel d'un principe péripatéticien auquel saint Thomas est toujours demeuré fidèle. Si grande que soit la part contributive des sens dans la formation de toutes les idées, les sens ne sont que passifs, l'âme est active, et c'est en vertu de cette activité même qu'elle voit d'abord les objets présents, qu'elle s'en forme ensuite des images, et qu'enfin elle en abstrait les notions universelles qui sont du domaine de l'intelligence. Que l'on ne confonde donc pas l'idéologie thomiste avec le sensualisme vulgaire : ce sont, à vrai dire, deux doctrines qui se repoussent, qui s'excluent l'une l'autre.

[1] M. Carle résume en ces termes quelques passages de la *Somme contre les Gentils* : « Les choses sensibles, desquelles la raison humaine tire le principe de sa connaissance, retiennent en elles-mêmes quelques vestiges de l'incitation divine, en tant qu'elles ont l'être et la beauté Ce vestige imparfait est bien insuffisant pour nous manifester la substance de Dieu, car les effets ont, à leur manière, la ressemblance de leurs causes, puisque l'agent fait son semblable, sans que, cependant, l'effet arrive toujours à la parfaite ressemblance de l'agent : donc, la raison humaine, pour connaître les vérités de la foi, qui n'est connue qu'à ceux qui voient la divine essence, peut en recueillir quelques vraisemblances, qui ne suffisent pas cependant à former une preuve démonstrative de ces vérités, ou à les rendre compréhensibles par elles-mêmes. Il est cependant utile que la raison de l'homme s'exerce dans ce genre de preuves, etc., etc.» *Hist. de la Vie et des Ouvr. de saint Thomas*, p. 402. Quelles sont, suivant saint Thomas, les limites réciproques de la philosophie et de la théologie? C'est là une question que s'est proposée M. Bach, dans son excellente thèse qui a pour titre : *Divus Thomas de quibusdam philosoph. quæst.* On trouvera dans cette thèse un grand nombre de passages des deux *Sommes* qui se rapportent à cette question. Les plus significatifs de ces passages sont ceux-ci : « Theologia imperat omnibus aliis scientiis tanquam *principalis*, et utitur *in obsequium sui* omnibus aliis scientiis, quasi usualis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius, sicut finis pigmentariæ artis, quæ est confectio medicinarum, ordinatur ad finem medicinæ, quæ est sanitas. Unde medicus imperat pigmentario, et utitur pigmentis ab ipso factis ad suum finem; ita ut, *cum finis totius philosophiæ sit infra finem theologiæ et ordinatus ad ipsum*, theologia debet omnibus aliis scientiis *imperare*, et uti eis quæ in eis traduntur. (In lib. I, *Sent.* Proslog) — « In doctrina philosophica, quæ creaturas secundum se considerat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo : in doctrina vero fidei, quæ creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, quæ, se ipsam cognoscens, alia intuetur. » (*Summa contra Gentes*, lib. II, c. IV.)

Nous ne négligerons pas de faire encore une observation sur le fragment cité. Au terme de la sensation, on a vu saint Thomas placer l'idée de la chose individuelle, individuelle comme cette chose, la représentant et étant en acte quelque entité permanente. Que voyons-nous maintenant? Comme vicaire des choses, cette entité, ce fantôme se présente à l'intellect qui n'est encore qu'en puissance et le provoque à s'actualiser. Dès qu'il s'actualise, une forme nouvelle est produite, et cette forme est l'idée intellectuelle [1]. Or, cette

[1] Voici, sur cette génération des idées, un complément d'explications qui nous semble avoir sa place ici : « Dicit August. (12 sup. Gen.) : Imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. Non autem eam in seipso faceret si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit... In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quæ sensum a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere fatetur. *Responsio.* Dicendum quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum, et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum..... Actio rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad fantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti. Ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines quas nunquam sensu percepit; ex his tamen quæ sensu percipiuntur componendo ea et dividendo, sicut imaginamus montes aureos quos nunquam vidimus; et hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ab hoc quod ex se ipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione fantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu; et sic patet quod intellectus agens est principale agens quod agit rerum similitudines in intellectu possibili; fantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti. Multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu quam imaginatio. » *Quodlibeta*, quodlib. VIII, c. III.

Voici, dans leur ordre, quels sont les intermédiaires de l'intellection : « ... In visione intellectiva triplex medium contigit esse. Unum, sub quo intellectus videt quod disponit eum ad videndum; et hoc est nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen

idée, différente, sous plusieurs rapports, du fantôme, a cela de commun avec lui, qu'elle est en soi quelque essence distincte de la chose pensée, de l'espèce intelligible, de l'acte même par lequel l'intellect a cessé d'être en puissance, et qu'elle persiste, à la manière d'un sujet, dans tous les changements. Si le texte même des passages déjà cités n'établit pas cette doctrine avec une suffisante clarté ; si l'on hésite encore à reconnaître qu'au jugement de saint Thomas les quiddités des choses, produites en acte universel au sein de l'intellect, possèdent, comme le dit Malebranche [1], des *propriétés réelles,* qui les distinguent, en nature, soit de l'intellection, soit de toutes les autres idées du même genre qu'elles, il faut lire le fragment suivant du traité *De Intellectu et Intelligibili :* « Notan- « dum quod intellectus. intelligendo, ad quatuor potest ha- « bere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, secundo ad « speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, tertio ad « suum intelligere, quarto ad conceptiones intellectus. Quæ « quidem conceptio a tribus prædictis differt : a re quidem « intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellec- « tum, conceptio autem intellectus non nisi in intellectu ; « et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellec- « tam, sicut ad finem. Ipse enim intellectus conceptionem « rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt « enim conceptio a specie intelligibili ; nam species intelligi- « bilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut princi- « pium actionis intellectus, cum omnis agens agat secundum

solis ad oculum. Aliud medium est quo videtur, et hoc est species intelligibilis quæ intellectum possibilem determinat ; et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est nisi quo aliquid videtur, et hoc res est aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium et vel contrariorum videtur aliud ; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem in quo oculus aliquem rem videt. » Quodl. VII, art. 1.

[1] Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch. XII.

« quod est in actu per aliquam formam, quam oportet esse « actionis principium. Differt etiam conceptio ab actione « intellectus quæ est intelligere, quia prædicta conceptio « consideratur ut terminus actionis, et quasi quiddam per « ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format « rei diffinitionem, vel etiam propositionem affirmativam « seu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis « proprie dicitur verbum ; hoc est enim quod verbo exteriori « significatur ; vox enim interior neque significat ipsum in- « tellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum « intellectus, sed conceptionem qua mediante refertur ad « rem [1]. » C'est contre cette distinction de l'intelligible, de l'intellection et du verbe intellectuel qu'Arnauld argumente avec tant de succès dans sa polémique contre Malebranche ; c'est contre cette actualité propre, permanente, *quasi quiddam per ipsum constitutum*, des idées abstraites, que le docteur Reid et les philosophes de son école ont si vivement protesté ; c'est enfin toute cette fausse idéologie qui a été restaurée par Priestley et ses condisciples de l'école Hartleïenne, pour être de nouveau désavouée par Kant, et perdre désormais tout crédit.

Telles sont les prémisses de la psycologie thomiste. Nous pourrions, sans doute, insister encore sur certains détails ; mais cela serait jugé superflu. Il ne nous reste donc qu'à revenir à la question 85 de la première partie de la *Somme*, pour énoncer sommairement, avec saint Thomas, les principales conséquences renfermées dans ces prémisses. Les voici, en commençant par ce qui regarde la connaissance des choses matérielles. L'intellect n'étant l'acte d'aucun organe corporel, mais étant la puissance de l'âme, de l'âme qui est la forme du corps, ne peut intellectualiser que

[1] *De Intellectu et intelligibili*, in tomo XVII Operum ; Opusc. LIII.

suivant que le mode de l'abstraction les choses matérielles et sensibles [1]. C'est une forme qui, avant d'être en acte, était l'espèce intelligible. L'espèce intelligible est, à l'égard de l'intellect, ce par quoi il pense, et non ce qu'il pense. Qu'on le remarque bien, car si cette espèce était dite ce que pense l'intellect, il résulterait de là que, cette espèce étant dans l'âme, l'âme penserait sa propre pensée, et que toute connaissance serait purement subjective. L'espèce intelligible vient du fantôme, lequel vient de la sensation, laquelle vient des choses, et le produit de l'acte intellectuel, différent de son principe (species intelligibilis principium actionis), est l'espèce intellectualisée, *species intellecta* : « Et sic, ajoute « saint Thomas, species intellecta secundario est quod intel- « ligitur, sed id quod intelligitur primo est res cujus species « intelligibilis est similitudo [2]. » Maintenant, suivant quel mode se forme chacune des idées? De ce qui a été dit, il résulte que la connaissance de l'individuel précède toujours et nécessairement la connaissance de l'universel. Mais saint Thomas a trop scrupuleusement étudié les méthodes de la raison, pour n'avoir pas reconnu que toute perception distincte d'un objet est précédée par une notion confuse, *cognitio indistincta*, de laquelle l'esprit dégage ensuite ce qu'il affirme de l'objet. Or, une notion confuse est universelle, et non pas singulière. Saint Thomas le reconnaît, et il définit cette notion, ou plutôt cette aperception, quelque chose d'intermédiaire entre la puissance et l'acte. Ainsi, la sensation est antérieure à l'intellection; c'est convenu : mais toute sensation est indéterminée, universellement confuse, avant d'être achevée, avant d'être l'acte qui la termine, c'est-à-dire l'idée individuelle de la chose sentie, le fantôme : de même, l'intellection n'est

[1] Quæst. LXXXV, art. 1. — [2] *Ibid.*, art. 2.

devenue cette idée claire, positive, absolument distincte de toute autre, qui répond au mot *humanité*, qu'après un travail de l'esprit qui distrait tout le propre de l'humanité de la notion antérieure et confuse de l'animalité [1]. On ne s'attendait peut-être pas à trouver, chez un docteur du treizième siècle, cette savante critique de la faculté de connaître.

En outre, l'âme se connaît elle-même. Quant à la connais-

[1] *Ibid.*, art. 3. Voir, sur la même proposition, divers autres passages de la *Somme*, le Commentaire de saint Thomas sur les livres de la *Trinité*, de Boëce, et M. Carle, *Histoire de la Vie et des Ouvrages de saint Thomas*, p. 365. Saint Thomas a été regardé, même par les critiques modernes, comme l'inventeur de cette distinction entre la connaissance confuse et la connaissance déterminée. Qu'il nous suffise de l'énoncer et de faire voir qu'elle ne contredit en rien la thèse de saint Thomas sur la manière d'être de la substance. L'objet de la sensation est par lui-même ce qu'il est, et il est nécessairement individuel ; mais les organes de la sensation ne sont pas assez vifs, assez prompts, pour atteindre l'acte final, la dernière raison d'un objet, aussitôt qu'il se présente : si cet objet est à quelque distance, la première notion qu'on en recueille est plus confuse encore. Voilà ce que fait observer saint Thomas, et à bon droit. Mais il ne faut pas chercher, dans cette critique sagace de la faculté de connaître, un argument en faveur des essences universelles. Il faut simplement s'en tenir à ce que Mazzoni déclare à ce sujet : « Sensus, ut potentia quædam determinatur ab objecto, tanquam a termino proprio ; quod quidem objectum procul dubio est semper quid universale. Color enim terminans potentiam visivam est universale ; quod dico de sono terminante potentiam auditivam, et sic de aliis. Non est itaque dubium, sensum, ut est potentia quædam, per universale objectum determinari. Quoad *sentire* dicimus, quod si sumatur ratione termini, semper esse singularis. Sensus enim, in operatione, sive passione sua, recipit prius notionem quamdam confusam et indeterminatam, quam ope intellectus deinde ita absolvit ut in singulare terminet... Color itaque, qui a visu percipitur in visionis principio, est natura illa indeterminata, vel illud specici vedimentum, quod deinde temporis progressu absolvitur. Ergo visus prius universale quam singulare cognoscit..... Sentire ergo etiam si sit universalis in rudimento, in termino tamen semper est singularis. Vel dicamus cum Gaetano quod sentire est ipsius singularis, quia si sensus prius cognoscat magis commune, quam minus commune, ut etiam exposuit D. Thomas, illud tamen commune quod sensus prius percipit, non est commune in seipso, sed in suis individuis, id est cognoscitur prius individuum rei magis communis, quam individuum rei minus communis, ut hoc corpus, quam hoc vivum, et hoc animal quam hic homo. Et proinde sentire est singularis, quia semper concernit individuum et singulare..... Observandum tamen aliud esse universale quod est sensitivæ cognitionis principium, aliud universale quod est intellectivæ comprehensionis finis. » J. Mazonius, *De Univer. Aristot. et Platonis Philos.*, p. 108.

sance que l'âme a d'elle-même, il faut observer que l'intellect n'étant du genre des substances intelligibles qu'au titre d'être en puissance, il ne se connaît pas par sa propre essence, mais par l'acte suivant lequel il abstrait des choses sensibles les espèces intelligibles. C'est en cela que l'intellect humain se distingue de l'intelligence suprême. Celle-ci contemple directement sa propre essence, et, en elles, toutes les choses qui en procèdent, toutes les choses nées et à naître. Si la thèse des Platonisants était fondée, si l'intellect humain recevait ce qui le détermine en acte de certaines formes intelligibles séparées, il aurait conscience de lui-même, de sa nature, de ses énergies propres, avant d'être mis en rapport avec les objets externes par la présence d'un fantôme venu de la sensation : mais cette thèse n'est pas admise ; l'intellect n'est en acte qu'après avoir intellectualisé les espèces qui étaient auparavant en puissance de devenir intellectuelles : il ne se connaît donc qu'après cet acte, que par cet acte [1]. Ce qu'il convient, d'ailleurs, de remarquer, c'est que l'objet premier de toute intellection est l'objet externe, et non pas l'acte par lequel l'intellect connaît cet objet : il n'a donc conscience de lui-même que par réflexion : « Secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur « objectum (natura materialis rei), et per actum cognoscitur « ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere [2]. »

Enfin, l'intellect ne connaît pas seulement les objets matériels et lui-même ; ses vertus intuitives l'appellent encore vers une région supérieure à toutes les choses de ce monde, vers la patrie des substances éternelles : il s'agit donc de rechercher ce qu'il peut apprendre des éternels mystères. Nous avons indiqué déjà la frontière où, suivant saint Thomas, finit le domaine de la raison et où commence celui de la foi ; il ne nous reste qu'à reproduire en des termes plus précis ce que nous avons dit à ce sujet. L'expérience enseignant à l'homme

[1] Quæst. LXXXVII, art. 1. — [2] *Ibid.*, art. 3.

qu'il ne peut, en ce monde, rien connaître sans l'intermédiaire des sens, il est clair qu'il ne saurait connaître en elles-mêmes ces substances immatérielles qui ne tombent pas sous les sens [1]. Telle est la première conclusion de saint Thomas, à laquelle est conforme la seconde : « La quiddité de la « chose matérielle, quiddité que l'intellect abstrait de la ma- « tière, étant d'un tout autre ordre que les substances imma- « térielles, il nous est défendu d'arriver par la connaissance « des substances matérielles à l'intelligence parfaite des sub- « stances immatérielles [2]. » Cependant, il demeure établi que la perception des choses sensibles produit quelque connaissance de ces choses supersensibles, desquelles l'âme ne saurait acquérir ici-bas une notion complète. Cette connaissance imparfaite, *aliqualis*, est formée par analogie. Saint Thomas n'est pas le premier docteur du moyen-âge qui ait posé le principe de l'analogie, et qui même en ait abusé. C'est par analogie que, suivant saint Thomas, la raison conçoit la matière séparée de la forme, la forme séparée de la matière, et toutes ces autres entités chimériques qui semblent occuper dans son système, si l'on n'y regarde de près, la place des véritables réalités ; mais, il faut bien le reconnaître, cet abus du principe de l'analogie lui est beaucoup moins reprochable qu'à son subtil contradicteur, le patron de l'école franciscaine ; c'est Duns-Scot qui, perdant tout-à-fait la voie de la vérité, n'a plus considéré comme objet de la science, même de la science naturelle, que des fictions dites analogues aux objets réels de la connaissance : Saint Thomas est allé jusqu'au bord de l'abîme, et les épais nuages qui s'élevaient des profondeurs de cet abîme ont obscurci sa vue ; Duns-Scot a été pris de vertige, et s'est précipité dans le gouffre.

Rappelons ici, pour terminer cette analyse des propositions psycologiques de saint Thomas, comment il a jugé que

[1] Quæst. LXXXVIII, art. 1. — [2] *Ibid.*, art. 2.

l'intelligence humaine pouvait, par analogie, définir l'intelligence de Dieu : « Il est facile, dit-il, de concevoir en « Dieu, plusieurs idées, sans que cela répugne à sa simplicité. Il ne faut que considérer que l'ouvrage est dans « l'esprit de l'ouvrier comme ce qui est conçu (sicut quod intelligitur), et non comme la forme par laquelle il le conçoit, c'est-à-dire comme la perception même qui est la « cause formelle, pour ainsi parler, de ce que l'esprit aperçoit « actuellement son objet ; car l'idée d'une maison est dans « l'esprit de l'architecte comme une chose qu'il connaît, et à « la ressemblance de laquelle il doit faire la maison matérielle « qu'il a entrepris de bâtir. Or, il n'est pas contre la simplicité de l'entendement divin qu'il connaisse plusieurs choses, « mais il serait contre sa simplicité qu'il les connût par plusieurs « perceptions. Et ainsi il y a plusieurs idées en Dieu comme « conçues de Dieu. Et on jugera que cela doit être ainsi, en « considérant que Dieu connaît parfaitement son essence, et « que par conséquent il la connaît en toutes manières qu'elle « peut être connue. Or elle peut être non-seulement en elle-« même, mais aussi en tant qu'elle peut être participée par les « créatures, selon quelque sorte de ressemblance (secundum « aliquem modum similitudinis a creaturis). Et chaque créature a sa forme propre ou nature, selon qu'elle participe en « quelque chose à la ressemblance de l'essence divine. En « tant que Dieu connaît son essence, comme imitable par une « telle créature, il la connaît comme étant la propre notion, « ou raison, ou la propre idée de cette créature. Et ainsi des « autres. On doit donc admettre en Dieu plusieurs notions, ou « raisons de plusieurs choses. Et c'est ce qui fait qu'on admet « en Dieu plusieurs idées[2]. » Voilà le Dieu créé par l'intelligence

[1] *Summæ*, pars. I, quæst. XV, art. 2. Nous reproduisons ici la traduction qui a été faite de ce passage par A. Arnauld, *Vraies et fausses idées*, ch. XIII.

humaine selon le principe d'analogie ; voilà le Dieu de l'anthropomorphisme. Saint Thomas n'aurait pas dû se laisser aller à ces illusions de la fausse sagesse. A cette question : Qu'est-ce que l'essence divine ? il avait répondu comme un véritable philosophe : « Quid sit divina essentia ignoro ; sed scio quod sit « supra omne ens[1].» A cette autre question : Qu'est-ce que l'entendement divin ? il aurait dû répondre que l'intelligence divine est pour l'intelligence humaine le plus impénétrable des mystères. Si la raison ne s'arrête pas résolument où est sa limite, l'imagination l'entraîne et l'égare. Mais on nous dit : « S'il n'y a aucune ressemblance, aucune analogie entre notre « intelligence, notre être, et l'intelligence et l'être de Dieu, « de quel droit dirons-nous que Dieu est une intelligence et « un être ? De quel droit dirons-nous même qu'il y a un Dieu ?» Cette objection thomiste, reproduite par un docteur de ce temps, semble au premier abord formidable ; mais, qu'on nous permette de le dire, elle est puérile, elle est vaine Oui, nous sommes du parti de ces philosophes qui se sont arrêtés devant l'ineffable mystère de la cause, qui ont reconnu la limite naturelle, la limite fatale de la raison humaine, pour nommer Dieu ce qu'ils ignorent, et pour s'incliner ensuite devant ce foyer de lumière et de vie que leurs faibles yeux ne peuvent contempler. On leur dit : « Pour faire Dieu trop grand, vous « en compromettez l'existence. Si Dieu ne peut être *connu* « *positivement par la raison* c'en est fait de la raison et de « Dieu.....[2]» Mais ils s'empressent de répondre ? Où donc est-il écrit que la plus nécessaire des affirmations équivaut à une négation ? Nous disons de Dieu qu'il est, qu'il est celui que toutes ses œuvres proclament leur auteur et dont elles subissent la loi, sans la juger, sans la comprendre : quant à ce Dieu *positivement connu* par la raison, nous déclarons que c'est un

[1] *De Ente et Essentia*, c. 2. — [2] M. E. Saisset, *Revue des Deux Mondes*, 1er sept. 1844.

effet périssable et non pas l'éternelle cause ; que ce n'est pas, en un mot, le vrai Dieu, mais un monstre idéal, introduit frauduleusement par le réalisme parmi les individus du genre de la substance. Voilà leur réponse et la nôtre : si nous en avions le loisir, nous voudrions la développer, et montrer la frivolité de tous ces romans théologiques, avec lesquels certains philosophes ont compromis à la fois et la philosophie et la religion ; mais cela nous entraînerait bien loin de saint Thomas, et l'Académie ne nous a pas demandé de ces traités spéciaux sur les questions scolastiques.

Que nous reste-t-il à dire sur la doctrine de saint Thomas? avons-nous négligé quelque affaire importante? avons-nous omis de rappeler quel avait été le sentiment de ce docteur sur quelque problème litigieux dont l'examen pouvait nous intéresser? Nous ne découvrons pas dans notre analyse, si sommaire qu'elle soit, de ces lacunes qui réclament un supplément d'explications. Non, sans doute, nous n'avons pas fait connaître saint Thomas tout entier ; mais cela n'était pas à notre charge : nous devions fermer l'oreille aux éloquentes homélies du frère Prêcheur, aux savantes, ingénieuses et profondes dissertations de l'interprète et du théologien, pour n'écouter que le philosophe. Reconnaissant donc très-volontiers que cette étude sur l'Ange de l'Ecole est incomplète, et ne donne pas la mesure de ce puissant génie, nous n'y ajouterons rien qu'un bref résumé des conclusions de saint Thomas sur les trois objets principaux de la controverse scolastique, l'universel *in re*, l'universel *post rem* et l'universel *ante rem*.

Sur l'universel *in re* l'opinion de saint Thomas est celle d'Aristote, d'Abélard et d'Albert-le-Grand. Rien n'est plus net que ce qu'il déclare à ce sujet. Il n'existe pas de nature commune : ce qui se dit généralement des choses leur appartient au titre de prédicat substantiel, et possède la réalité que les choses réelles, les substances, attribuent à tout ce qui leur est

inhérent ou adhérent; mais il n'y a pas d'essences universelles dans la nature, parce que, dans la nature, tout s'incorpore à la matière, et que la matière nécessairement déterminée par la quantité, par l'étendue, communique sa détermination propre à tout ce qu'elle supporte, à tout ce qu'elle reçoit. Avant Socrate, il y a la forme, la matière de Socrate en puissance de devenir, mais avant Socrate, avant cette substance, il n'y a pas d'autre acte que l'acte divin; le *hoc aliquid* est le premier sujet de toute génération. Dans Socrate, il y a la matière de Socrate, ces os, cette chair, et la forme de Socrate, ce tout d'homme qui est son acte, qui est sa vie, et qui n'est pas ailleurs qu'en lui. Enfin, se dire de plusieurs, c'est bien sans doute être en plusieurs, mais ce n'est pas y être universellement, ce n'est pas constituer un tout substantiel qui aurait le nombre pour accident. Voilà, réduite à ses termes les plus simples, l'opinion de saint Thomas sur l'universel *in re*. Cette opinion est incontestablement nominaliste; elle n'admet ni la thèse des essences universelles, ni celle du non-différent, ni celle de la conformité; elle leur est même diamétralement opposée, et ces trois thèses sont les seules que le réalisme ait produites avant saint Thomas, pour expliquer ce que Duns-Scot doit appeler le grand problème de l'inexistence.

L'universel *post rem* est accepté par saint Thomas comme vraiment universel, suivant l'essence, le nom et la définition, et il lui assigne pour lieu l'intelligence en acte. Ainsi, des choses numériquement diverses, matériellement distinctes, l'intelligence, par une vertu qui lui est propre, recueille des notions similaires et en forme ensuite l'idée universelle de tel genre, de telle espèce, de telle forme prédicamentale : l'humanité, la couleur, la bonté, la science, voilà indubitablement des universaux; ils viennent des choses, ils sont en quelque manière dans les choses, mais ils n'atteignent qu'au sein de l'in-

tellect cette unité dégagée de toute particularité à laquelle appartient légitimement le nom universel, et suivant laquelle, prise pour sujet, la raison définit les choses. Cette thèse est, on le sait, le conceptualisme. Mais après l'avoir énoncée, notre docteur va bien au-delà : au premier comme au second degré de la connaissance, il trouve des images, des formes représentatives, qui, dit-il, existent vraiment, et remplissent, comme actes produits au sein de leur cause, comme sujets réels, des fonctions propres, déterminées. Cette fiction est réaliste. Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité; voilà l'axiôme nominaliste, nettement établi par Guillaume d'Ockam, reproduit et si bien développé par A. Arnault dans sa polémique contre Malebranche [1]. Quelle est, au contraire, la tendance reconnue du système opposé? c'est d'ajouter au nombre des êtres. Quel est l'écueil de ce système? ce sont les abstractions réalisées. Si donc les conclusions de la science moderne sont bien fondées, et nous avons tout lieu de les juger telles, s'il n'y a pas d'autres réalités qui contribuent aux actes divers de la sensation et de l'intellection que l'objet externe, d'une part, et, d'autre part, le sujet pensant, toute l'idéologie de saint Thomas est du réalisme.

Résumons enfin et qualifions sa doctrine sur l'universel *ante rem*. Telle est pour saint Thomas l'intelligence humaine, telle il suppose l'intelligence divine. Il s'est rencontré, même durant le moyen-âge, plus d'un interprète du *Timée*, qui, séparant les idées divines de leur cause, les a localisées, au titre d'essences universelles, dans un monde imaginé par la fantaisie. Saint Thomas proteste très-vivement contre ces extravagances de l'ultra-réalisme. Mais quand il se demande ce que c'est qu'une idée divine, il n'a rien de plus pressé que de réaliser en Dieu toutes les formes de sa fausse idéologie; de telle

[1] *Vraies et fausses idées*, ch. I.

sorte qu'il voit dans l'entendement divin, comme éternelles, comme éternellement distinctes les unes des autres, comme universellement multiples, toutes les idées qui sont venues à l'intelligence humaine de la considération des choses nées. Cette manière d'établir la certitude des notions conceptuelles ne laisserait aucun prétexte au scepticisme, si l'on n'avait à faire valoir contre elle aucune objection : mais elle appelle, au contraire, la critique, et il n'est pas difficile de prouver, d'une part, que les idées humaines ne sont pas ce que les suppose saint Thomas, des formes distinctes en nature du sujet pensant et de l'objet pensé, et, d'autre part, qu'il n'est jamais licite d'assimiler ce qui est de l'homme avec ce qui est de Dieu. Le conceptualisme divin de saint Thomas n'est donc qu'une cevante chimère ; ses idées, raisons, formes, exemplaires premiers des choses n'étant que des abstractions réalisées, réalisées dans l'absolu après l'avoir été dans le contingent.

De ce que nous venons de dire il résulte que la doctrine de saint Thomas ne diffère, sur aucun principe, de celle d'Albert-le-Grand. Elles sont, en effet, conformes : disciple du Docteur Universel, saint Thomas est demeuré fidèle à son maître ; mais il faut reconnaître qu'il a su bien mieux présenter, bien mieux défendre ce système mitoyen, éclectique, qui, proposé par Albert, fut ensuite accepté par ses confrères en religion comme la créance de leur école. Saint Thomas est beaucoup plus net, plus résolu qu'Albert ; il marche d'un pas beaucoup plus sûr et plus libre. Ce n'est pas lui que troublent les subtilités de la dialectique arabe : toujours en méfiance à l'égard des nouveaux Péripatéticiens, connaissant, comme on le voit par sa critique du *Livre des Causes*, leurs affinités avec les sectaires mal famés de l'école d'Athènes, il est prompt à se dégager de leurs sophismes dès qu'il en sent l'étreinte. Ce n'est pas lui qui recherche les mots obscurs, les périphrases tourmentées, pour ne pas paraître en désaccord avec le Com-

mentateur : rien, au contraire, ne l'embarrasse moins que de le contredire; car, s'il ignore le grec, il a près de lui son confrère, son ami, le docte Guillaume de Moerbeka, qui lui signale les inexactitudes des versions arabes-latines, et rétablit pour son usage les textes mutilés. Saint Thomas est d'ailleurs, et cela dit tout, un logicien plus expérimenté que son maître, qui va plus vite au terme d'une proposition, qui comprend mieux tout ce qu'elle comporte; et si la gloire d'Albert est d'avoir jeté la base de la doctrine dominicaine, celle de saint Thomas est d'avoir construit, d'avoir achevé l'édifice. Aussi donna-t-il son nom à cette doctrine, ce nom qui doit être, au déclin de la scolastique, conspué, calomnié par tous les fauteurs du platonisme renaissant, comme étant le cachet, le sceau de l'ignorance et de la barbarie.

Telle est l'ingratitude, telle est l'injustice de toutes les réactions ! Mais ne voyons dans ces grossières violences qu'un témoignage en faveur de saint Thomas. En effet, pourquoi l'esprit de parti s'acharnait-il ainsi contre sa mémoire? pourquoi le rendait-on ainsi responsable de toutes les erreurs, de tous les écarts, de toutes les illusions et de tous les mécomptes? C'est que, des nombreuses doctrines proposées, débattues, durant le moyen-âge, une seule avait traversé les temps, et que cette doctrine, seule debout sur tant de ruines, semblait aux réacteurs être toute la philosophie du passé, toute la scolastique. On avait oublié Duns-Scot, le maître subtil de Spinosa : Guillaume d'Ockam, surnommé l'Invincible, *doctor invincibilis*, le vénérable Précurseur, *venerabilis inceptor*, n'était plus guère connu que des érudits; l'Eglise avait depuis longtemps fermé ses livres, comme suspects de favoriser nous ne saurions dire combien d'impiétés : mais la foule des philosophes suivait encore la voie frayée par saint Thomas entre le criticisme d'Ockam et le supernaturalisme de Duns-Scot, à une égale distance de l'un et de l'autre.

CHAPITRE XXII.

Franciscains.

Tandis que l'école dominicaine, suspendue tout entière aux lèvres de saint Thomas, ne reconnaissait pour son patron que ce brillant docteur, et ne voulait recevoir aucune autre distinction que les siennes, on continuait, chez les Franciscains, à défendre les opinions d'Alexandre de Halès, avec non moins de zèle et d'intolérance.

Dans toutes les directions où s'engage l'intelligence humaine, elle y porte la même ardeur, la même passion pour la vérité. Au treizième siècle, il ne s'agissait pas, comme de nos jours, de nouveautés sociales; l'intelligence n'était encore ouverte qu'aux spéculations philosophiques : mais pour être circonscrite dans la sphère de l'idéal, la controverse des partis n'était pas moins animée. Suivant les temps, l'activité de l'esprit s'exerce à poursuivre des résultats divers : toujours poussé par la main de Dieu vers les régions inconnues, il va d'étapes en étapes, cherchant (vaine recherche!) la limite de l'espace, et se proposant, à chaque station, une conquête nouvelle. Ce qui ne change pas, c'est la nature, la manière d'être de l'esprit, de cette énergie qui ne connaît pas le repos, qui se complaît au milieu des obstacles, des contradictions, des luttes orageuses, et tient perpétuellement en échec les instincts qui lui sont contraires.

La passion du treizième siècle est la philosophie; les chefs des partis belligérants sont des commentateurs d'Aristote; les problèmes dont la solution agite les consciences, appartiennent

au domaine des choses abstraites : mais que d'efforts, que de combats pour faire prévaloir un système, une simple formule, et quelquefois moins encore, un pur mot! Les deux écoles rivales sont deux camps d'où l'on voit incessamment sortir de nouvelles phalanges.

Or, dans ces engagements quotidiens, la voix des chefs n'est pas toujours écoutée; il se rencontre toujours, dans l'un et dans l'autre parti, quelques téméraires qui vont trop loin, et compromettent par l'intempérance de leur courage le drapeau sous lequel ils ont voulu combattre. Quelques excès de ce genre ayant été commis par des Dominicains et par des Franciscains, l'Eglise en fut alarmée. Dans ces graves circonstances, l'évêque de Paris, Etienne Tempier, et Robert Kilwardeby, archevêque de Cantorbery, prirent la résolution de convoquer les principaux maîtres des écoles de Paris, les théologiens les plus renommés, les plus scrupuleux interprètes du dogme, et de soumettre à leur censure un certain nombre de propositions suspectes. Nous possédons les actes de cette assemblée célèbre, qu'on appelle le synode diocésain de 1277. La plupart des propositions censurées appartiennent à l'école franciscaine. Elles avaient été empruntées, par les disciples les plus audacieux d'Alexandre de Halès, aux gloses depuis long-temps mal notées d'Avicenne et d'Averrhoës. Ainsi, le concile rejette bien loin ces opinions : Que Dieu n'a pu créer le monde, sans employer pour matière le corps céleste; Que certaines intelligences premières sont nécessairement causées par Dieu, et lui sont coéternelles; Que les espèces (idées) de toutes les choses sont dans l'intellect agent, avant toute détermination de l'intellect possible, l'intellect agent étant, à l'égard de l'intellect possible, le principe externe de sa détermination; Que toutes les âmes sont unes en essence, et que tous les accidents de cette essence unique participent de sa nature, à tel point que la science du maître et celle du disciple

ne sont qu'une même science, etc. Nous avons déjà fait connaître la source profane de ces erreurs; nous dirons bientôt dans quelle mesure elles ont été acceptées et recommandées par les maîtres de l'école franciscaine. Mais d'autres sentences figurent dans la liste dressée par le concile : celle-ci, par exemple, « Quod Deus non potest individua multiplicare sub una « specie, sine materia, » contient une des conséquences de la doctrine de Thomas sur le principe d'individuation. Eh bien! le concile la condamne, et, pour qu'on apprécie bien la portée de cette condamnation, le concile ajoute : « Item, quia intel- « ligentiæ non habent materiam, Deus non potest plures res « ejusdem speciei facere, et quod materia non est in angelis, « *contra fratrem Thomam.* [1] » Cela est clair, les Pères assemblés ne veulent pas que la matière soit prise pour la cause interne de l'individuation de la substance, et cette proposition, qui est fondamentale dans le système de saint Thomas, est mise au nombre des fictions mensongères. Cet arrêt a été certainement obtenu par des Fransciscains. Voyant succomber sous la férule du concile les apophtegmes averrhoïstes qu'ils ne pouvaient défendre à haute voix, mais qu'ils étaient si jaloux d'accommoder, au moyen de quelques amendements, à l'ensemble de leur doctrine, ils se seront retournés avec colère contre les disciples de saint Thomas, et auront exigé, comme compensation, la censure des propositions dont nous venons de reproduire le texte.

Tels sont, en résumé, les actes du synode de 1277. Mais cette décision canonique eut-elle pour résultat d'inspirer quelque réserve, quelque prudence, aux orateurs des deux partis? On comptait obtenir par ce moyen la fin des querelles, l'abandon des sentences jugées contraires aux vérités tradi-

[1] Le texte de l'arrêt prononcé par le concile de 1277, se trouve à la suite des *Sentences* du Lombard, dans quelques éditions, et notamment dans celle de 1523, in-8°.

tionnelles, attentatoires aux préceptes de la foi. Cependant les Franciscains continuèrent de commenter dans l'esprit d'Averrhoës tous les sentiments de leur premier docteur, Alexandre de Halès, et, d'autre part, les Dominicains s'imposèrent comme un devoir sacré l'obligation de maintenir tous les articles du péripatétisme thomiste. Dans un chapitre général tenu à Milan, en 1278, quelques religieux d'Angleterre avaient été dénoncés comme ayant mal parlé des écrits du saint docteur : Jean de Verceil fit envoyer deux frères de l'ordre aux lieux où l'on avait entendu ce blasphème, leur donnant pour instruction de chasser de la province les malheureux qui s'en étaient rendus coupables. Quelque temps après, dans une assemblée tenue à Paris, en 1279, il fut ordonné aux prieurs des couvents et aux visiteurs généraux des provinces de juger et de condamner, dans les établissements de leur juridiction, quiconque aurait osé s'exprimer à l'égard de saint Thomas en des termes inconvenants [1]. La folie de tous pouvoirs établis est de croire à l'universelle efficacité des mesures répressives. Parce qu'ils ont reçu le mandat de venger les outrages faits à la société par quelques hommes, et d'intimider par de salutaires rigueurs quiconque voudrait imiter ces pervers, ils s'imaginent qu'ils peuvent avec le même succès sévir contre la société elle-même, comprimer ses tendances naturelles, et mettre obstacle à l'émancipation de l'esprit. Dessein toujours chimérique ! entreprise toujours terminée par la confusion de ses auteurs !

Nous opposerons d'abord aux opinions de saint Thomas celles de ses principaux adversaires, les maîtres Franciscains. Nous ferons ensuite connaître les développements donnés à la doctrine thomiste par les défenseurs de la tradition dominicaine.

Avant tous les autres Franciscains, il faut nommer le Doc-

[1] Quetif et Echard, *Script. Ord. Prædic.*

teur Séraphique, Jean de Fidenza, admis par l'Eglise au nombre des bienheureux, sous le nom de *saint Bonaventure*. Né en 1221, à Bagnarea, dans la Toscane, il entra chez les religieux Franciscains à l'âge de vingt-et-un ans. Ses études théologiques n'étant pas achevées, il fut envoyé par ses supérieurs dans la patrie des arts et des sciences ; et s'il n'y eut pas pour maître, comme on l'a dit, Alexandre de Halès, il fut, du moins, un des auditeurs de Jean de la Rochelle. Quand celui-ci résigna sa chaire en 1253, ce fut le jeune Toscan qui l'occupa. Ainsi, tandis que saint Thomas interprétait, chez les Dominicains, l'Ecriture et les *Sentences*, saint Bonaventure commentait les mêmes livres chez les Franciscains. L'un et l'autre professeur eurent une égale renommée : ils se partagèrent la jeunesse. Ce qui dominait chez saint Thomas, c'était l'esprit philosophique ; chez saint Bonaventure, c'était l'esprit mystique. Jamais l'opposition des deux écoles ne fut aussi nettement marquée ; jamais les deux méthodes ne furent recommandées avec plus de zèle, pratiquées avec plus de succès et d'éclat. Et cependant on ne vit s'élever aucune querelle, aucune contestation entre ces deux illustres antagonistes : rapprochés l'un de l'autre par le lien puissant de la charité chrétienne, ils l'étaient encore d'ailleurs par un intérêt commun, l'intérêt des ordres religieux attaqués avec tant de véhémence par le parti des docteurs universitaires, Guillaume de Saint-Amour, Odon de Douay, Chrétien de Beauvais et le recteur Jean de Geeteville. Reçu docteur à l'âge de vingt-trois ans, Bonaventure ne quitta sa chaire que pour remplir la plus haute charge de son ordre, le généralat. Il mourut à Lyon en 1274, comme il venait de recevoir les titres de cardinal et d'évêque d'Albano. Ses funérailles furent magnifiques : on y vit assister le pape Grégoire X, l'empereur d'Orient Beaudoin II, Jacques, roi d'Aragon, les patriarches d'Antioche et de Constantinople, tous les membres du collége des cardinaux, une foule innom-

brable d'évêques et de clercs de tout ordre. Son oraison funèbre fut prononcée par Pierre de Tarentaise, qui, depuis, porta la tiare sous le nom d'Innocent V[1].

Quelle qu'ait été l'importance des travaux de saint Bonaventure, quel que soit le nombre de ses écrits, nous ne saurions lui consacrer une notice très-étendue. Nous ne traitons pas au même titre, dans ce Mémoire, toutes les questions qui appartiennent à l'enseignement scolastique : notre affaire principale est d'exposer et de critiquer les doctrines qui sont encore du domaine spécial de la philosophie. Rien sans doute n'est étranger à la philosophie; elle est au-dessus de toutes les sciences, et les gouverne toutes. Saint Bonaventure dédaignait Aristote et sa cabale : ayant moins de goût pour l'étude que pour la contemplation, il ne tenait compte que des vérités transmises par la grâce commune, ou par la grâce particulière, c'est-à-dire par la foi ou par l'extase; mais ces préférences et ces dédains constituent une méthode, et la question des méthodes est de l'ordre philosophique. Nous ne pouvons donc négliger et nous ne négligerons pas de faire suffisamment connaître la méthode de saint Bonaventure; mais d'autre part, nous serons peu curieux de rechercher quelle opinion il lui a plu d'exprimer incidemment, avec le laisser-aller de l'indifférence, sur les grands problèmes du péripatétisme; quant au détail de ses rêveries spéculatives, cela peut intéresser les théosophes et les poètes, mais, sans hésiter à reconnaître que, parmi les mystiques, saint Bonaventure occupe le premier rang, nous croirons devoir nous abstenir de le suivre jusqu'au terme de ses pérégrinations aventureuses dans les régions fantastiques de l'absolu.

Les deux éditions les plus complètes et les plus estimées des ouvrages de saint Bonaventure, sont celle de Rome, 1586-96, en 7 volumes in-folio, et celle de Mayence, 1609, en autant

[1] *Hist. Litt.* t. XIX, p. 272.

de volumes du même format. Elles contiennent l'une et l'autre quatre-vingt-huit ouvrages, ou opuscules, qui n'ont pas tous, il s'en faut bien, le même caractère d'authenticité; mais ceux qui, dans ce nombre, sont incontestablement de Bonaventure, suffisent à la gloire de ce saint docteur. Voici l'analyse sommaire de sa doctrine.

Hugues et Richard de Saint-Victor, et, après eux, Alexandre de Halès, saint Thomas, ont considéré les incertitudes, les défaillances de la raison humaine comme le châtiment de la faute commise par le protoplaste. L'homme était créé pour savoir, pour connaître; mais, égaré par l'esprit du mal, il a péché : alors les ténèbres se sont abaissées sur son intelligence. Maintenant, les bras tendus vers le ciel, il implore la fin de son exil sur cette terre de larmes; il cherche, il demande la lumière que ses faibles regards ne sauraient contempler. Voilà ce que répète saint Bonaventure, et de la thèse du péché originel il recueille cette proposition mystique : Eloigné de sa patrie par une sentence sévère, mais équitable, l'homme doit travailler sans relâche à calmer le juste courroux de son Dieu, de son maître. De là la nécessité des œuvres, et les œuvres sont le sacrifice, la charité, la prière, les saints désirs et l'amour.

Aimer Dieu, l'aimer de toutes ses forces, de toute sa vertu, ce n'est pas encore le connaître; mais c'est se rendre digne de parvenir à cette connaissance après les temps d'exil et de voyage. D'où il suit que tous les degrés de l'amour et de la connaissance se correspondent. Ces degrés sont au nombre de quatre. En voici la succession. Au premier, est la lumière extérieure, d'où nous viennent les arts mécaniques; au second, la lumière inférieure, celle des sens, qui nous procure les notions expérimentales; au troisième, la lumière intérieure, la raison, qui, par le moyen de la réflexion, élève l'âme jusqu'aux intelligibles; au quatrième, la lumière supérieure, qui vient

de la grâce et nous révèle les vérités qui sanctifient. [1] A tous ces degrés, l'âme perçoit quelque chose de Dieu. Quelquefois même, saint Bonaventure supprime le premier, qui en effet, n'importe guères, et alors il établit ainsi la progression des modes de connaître : l'étude des objets externes, qui donne la notion de l'universel dans les choses ; l'étude de l'intelligence, qui a pour objet l'intuition interne de l'universel conceptuel ; et l'étude du principe suprême, de la cause infinie, au moyen de laquelle la raison croit déjà contempler, dans les sphères célestes, l'universel avant les choses. Saint Bonaventure n'est donc pas assez étranger à son temps pour ignorer la voie pratiquée par les philosophes. Il doit, sans doute, déclarer que les deux premières de ces études conduisent à une science bien imparfaite, et que la troisième est la seule digne d'occuper sérieusement un cœur fidèle ; mais il admet, ne l'oublions pas, que le chemin *qui mène à Dieu, itinerarium mentis ad Deum*, a l'expérience pour première avenue. C'est une concession dont nous apprécions l'importance.

Elle nous permet d'abord d'interroger notre docteur sur certains problèmes qu'il a cru pouvoir suffisamment traiter entre deux parenthèses mystiques. Tennemann a pris soin de nous recommander ce passage de son Commentaire sur les *Sentences* : « Le mot matière se prend ou pour ce qui *existe* dans « la nature, ou pour ce que la raison conçoit sous ce nom. S'il « s'agit de la matière conçue par la raison, on peut dire qu'elle « est informe, soit comme privée d'une forme distincte, soit « comme privée de toute forme. Et c'est ainsi qu'au douzième « livre de ses *Confessions*, saint Augustin nous enseigne à « comprendre *l'essence* de la matière. En effet, la matière en « essence est informe, comme apte à recevoir toute forme, et « quand on la considère ainsi, cette aptitude, cette disposi- « tion potentielle lui tient lieu de forme. Mais parle-t-on de

[1] *De reductione artium ad Theologiam*, t. VI Operum.

« la matière comme existant dans la nature, *secundum quod* « *habet esse in natura?* Cette matière n'est jamais hors du temps « et du lieu, hors du mouvement et du repos; il est donc non- « seulement contradictoire, mais encore impossible, qu'elle « existe comme informe par la privation de toute forme [1]. » Cette simple déclaration compromet bien des chimères franciscaines. Si la matière engendrée, créée, produite hors de sa cause, ne peut jamais être considérée comme séparée de la forme, comme en puissance de recevoir toute forme, que deviennent les essences première, seconde, etc., etc., de la matière prise en elle-même? ce ne sont plus que de purs concepts, des êtres de raison : et voilà ce qu'on soutient à l'école dominicaine.

Tennemann nous signale encore un autre passage de saint Bonaventure qui n'est pas moins digne d'intérêt. Il s'agit du principe d'individuation. « L'individuation vient, dit-il, de « l'union actuelle de la matière et de la forme, union dans la- « quelle l'un des deux éléments s'assimile l'autre, *sibi appro-* « *priat alterum*. Ainsi, que l'on imprime, que l'on fasse péné- « trer plusieurs cachets sur *un* morceau de cire, *in cera quæ* « *prius erat una;* ces cachets ne peuvent être plusieurs sans « la cire, et la cire ne peut se diviser en toutes ces parties, « que par le moyen de ces divers cachets. Que si, pourtant, « l'on pousse plus loin cette recherche du principe d'indivi- « duation, il faut dire que l'individu est cette chose, *hoc ali-* « *quid ;* qu'il tient principalement de la matière d'être *ceci*, « *cela*, *hoc,* car la forme reçoit de la matière son assiette, *po-* « *sitionem*, dans le lieu, dans le temps; et que d'être *une* « *chose, aliquid*, lui vient de la forme. L'individu possède « l'essence, et possède, en outre, l'existence. C'est la matière « qui attribue l'existence à la forme, mais c'est la forme qui at-

[1] In *Sententias*, lib. II, dis. XII, art. 1, quæst. 1. Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 537.

« tribue l'essence, l'acte d'être, *actum essendi*, à la matière[1]. » Il s'exprime ailleurs en ces termes non moins significatifs : « Individuatio est ex communicatione materiæ cum forma... « Individuatio est a principiis intrinsecis secundum quod « unum constituunt suppositum in quo totum esse rei stabi- « litur. Et quia ex concursu illorum principiorum constituitur « individuum, et resultat forma totius quæ est forma specifica, « hinc est, quemadmodum dicit Boethius, quod species est « totum esse individui[2]. » Ce langage diffère de celui de saint Thomas. Suivant saint Thomas et suivant saint Bonaventure, il n'y a pas de principes substantiellement extrinsèques ; ni la matière, ni la forme, qui doivent constituer le composé, n'existent avant qu'il soit devenu[3] : la matière et la forme ne peuvent donc être considérées que comme principes intrinsèques de la substance qui répond au nom de Socrate. Mais on va plus loin, et l'on se demande si l'individualité de Socrate lui vient de *sa* matière ou de *sa* forme. Saint Thomas est pour la thèse de la matière individuante ; la plupart des Franciscains attribuent l'individuation à la forme. Ici, le docteur Séraphique se place entre les uns et les autres, pour dire que l'individualité de Socrate ne vient proprement ni de sa matière, ni de sa forme, mais de l'union des deux principes. Ainsi, qu'y a-t-il avant cette union? il y a la matière et la forme au sein de leur cause, et, dans cette cause, qui est l'intelligence divine, la matière et la forme sont universellement. Mais qui produit l'individu existant, subsistant, l'individu du genre de la substance? Ce n'est évidemment ni celle-ci, ni celle-là de chacune de ses parties ; car, d'une part, l'individu n'est pas constitué par la forme seule, et, d'autre part, il ne

[1] *Ibid.* — [2] In *Senten.*, III, dist. x, quæst. iii.

[3] « Materia secundum se non est informis, sed ut ab anima consideratur. » Bonavent., in II, *Sent.*, dist. XII, IX, I. « Anima producta in corpore, non ante corpus. » In II, *Sent.*, dist. XVII, quæst. III.

l'est pas par la matière seule. Quand devient-il? quand la forme et la matière se rencontrent. C'est donc cette rencontre, cette conjonction, et non pas ce qui est propre à la nature de tel principe, qui constitue l'individuel. Voilà la thèse de saint Bonaventure. Dans son traité *De Constitutione individui*, Zabarella déclare qu'elle s'éloigne peu de la vérité, mais qu'elle n'est pas, cependant, la vérité même [1]. Nous la donnons ici comme elle s'offre à nous, sans l'approuver, sans la critiquer, nous réservant d'en parler de nouveau, quand nous exposerons le sentiment de Duns-Scot.

Il y a donc quelque originalité, même dans la doctrine naturelle de saint Bonaventure : mais ce n'est pas à cause de cela, nous l'avons déjà dit, qu'il s'est acquis un si grand nom parmi les docteurs scolastiques. Ses regards ne s'arrêtent jamais long-temps sur la terre, sur la nature ; c'est dans les régions supérieures que sa pensée se plait à faire séjour. Or, on sait quelle est la prétention des philosophes. Il disent que la raison est capable d'atteindre ces lieux suprêmes, que le domaine de l'invisible lui est ouvert, et qu'il suffit de penser à Dieu pour le voir à la fois en esprit et en vérité. C'est une opinion contre laquelle saint Bonaventure proteste très-vivement. Il accorde bien que la raison parvient jusqu'aux limites extrêmes de la nature : mais veut-elle aller au-delà? l'éclat de la réalité l'éblouit, un aveuglement subit est le juste châtiment de son audace. Dès que la raison lui semble prise de ce vertige, le docteur Séraphique l'abandonne sur le chemin, et prend un autre guide, la foi.

Qu'est-ce que la foi? C'est une vertu de l'âme [1]. Autre question : « Fides est-ne virtus in parte animi cognitiva, aut in « parte affectiva? » Si l'on place la foi dans l'intelligence sans autre explication, le mysticisme de saint Bonaventure

[1] Zabarella, *De Constit. Individui*, c. VII. — [2] In *Sent.*, III, dist. XXIII, quæst. I.

devient ce mysticisme philosophique qui consiste, comme l'explique fort bien M. Bouchitté, « à faire à la spontanéité « de l'intelligence une part plus large qu'à ses autres facul- « tés?[1]. » Mais, soutenir, d'autre part, que la foi se trouve dans la région affective de l'âme, c'est anéantir cette propriété de la foi, si recommandée par saint Augustin, la propriété d'illuminer l'intelligence. Les deux thèses contraires ont été soutenues par d'éminents docteurs, *a magnis clericis*, et saint Bonaventure, ne pouvant se défendre d'accepter comme valables les raisons qui ont été données pour l'une ou pour l'autre, se décide à prendre le parti proposé par Hugues de Saint-Victor, et à dire que la foi règle la connaissance et préside aux énergies affectives de l'âme. Troisième question : la foi est-elle plus certaine que la science? Oui, sans doute, plus certaine que la science humaine. Mais il importe de faire ici quelques distinctions. Les voici : « Cum comparamus certitudinem fidei ad cer- « titudinem scientiæ, potest intelligi dupliciter. Nam, uno « modo, scientia potest dici aperta et certa visio Dei in patria. « Et hoc modo non est quæstio, nec est dubium quin scientia « isto modo præcellat in certitudine ipsam fidem, sicut gloria « præcellit gratiam et status patriæ statum viæ[2]. » Ce préambule n'a d'autre objet que d'expliquer une phrase de saint Augustin, reproduite par Hildebert de Lavardin et par Hugues de Saint-Victor, phrase dont on pourrait abuser contre la foi. La certitude des choses absentes est au-dessus de l'opinion et au-dessous de la science : oui, assurément, mais s'il est entendu que la science est cette claire vision de Dieu dont jouiront les élus dans leur céleste patrie. Cette explication donnée, le théologien poursuit en ces termes : « Alio modo dicitur « scientia cognitio quam quis habet in via. » Il s'agit maintenant de la science prise dans l'acception philosophique de ce

[1] *Dict. des Sc. Phil.*, t. I, p. 349.— [2] In *Sent.*, III, dist. XXIII, quæst. II. — *Ibid*, quæst. IV.

mot : « Et ista potest esse dupliciter : aut respectu illorum « quorum est fides, aut respectu aliorum cognoscibilium. Si « respectu illorum quorum est fides, sic, simpliciter loquendo, « certior est fides quam scientia. Unum si aliquis philosopho- « rum cognoscit aliquem articulorum (*supple* : fidei) ratio- « cinando, utpote Deum esse creatorem, vel Deum esse re- « numeratorem, nunquam tamen ea ita certitudinaliter cog- « noscit per suam scientiam, sicut verus fidelis per veram « fidem [1]. » Ainsi, les parts sont faites ; il y a le domaine de la science philosophique, spéculative, et le domaine de la foi ; et si, par hasard, la science s'élève jusqu'aux conclusions, jusqu'aux articles de la foi, elle ne donne jamais une certitude égale à celle de cette vertu divine. Mais ce n'est pas tout : « Si « autem loquamur de scientia secundum quod est cognitio « aliorum cognoscibilium, sic quodammodo certior est fides « quam scientia, et quodammodo e contrario. Est enim cer- « titudo speculationis et est certitudo adhæsionis : et prima, « quidem, respicit intellectum, secunda, vero, respicit ipsum « affectum. Si loquamur de certitudine adhæsionis, sic major « est certitudo in ipsa fide quod sit in habitu scientiæ, pro « eo quod vera fides magis facit adhærere ipsum credentem « veritati creditæ, quam aliqua scientia alicujus rei scitæ. Vi- « demus, enim, veros fideles nec per argumenta, nec per tor- « menta, nec per blandimenta, inclinari posse ut veritatem « quam credunt, saltem ore tenus, negent. Stultus etiam « esset geometra qui, pro quacumque certa conclusione geo- « metriæ, auderet subire mortem... De certitudine ergo « adhæsionis verum est fidem esse certiorem scientia philoso- « phica, et hæc certitudo respicit veritatem et doctrinam se- « cundum pietatem..... Si autem loquamur de certitudine « speculationis, quæ quidem respicit ipsum intellectum et « nudam veritatem, sic concedi potest quod major est certi-

[1] *Ibid.*

« tudo in aliqua scientia quam in fide, pro eo quod aliquis « potest aliquid per scientiam ita certitudinaliter nosse quod « nullo modo potest de eo dubitare....; sicut patet in cogni- « tione dignitatum et primorum principiorum [1]. » On a longtemps fait honneur à saint Bonaventure de cette distinction entre la certitude de spéculation et la certitude d'adhésion. Dans son traité *De la nature et de la Grâce*, Jurieu l'a reproduite et en a nommé l'auteur [2]. Elle est très-significative. Que s'il est interdit à la science de pénétrer dans le domaine de la foi, la foi ne connaît guères de limites. Remarquons-le bien, en effet : c'est à l'occasion des intelligibles dont la notion est considérée comme appartenant à la science, que saint Bonaventure distingue la certitude qui vient de l'adhésion de celle qui vient de la spéculation. D'où il suit que, même sur un problème de l'ordre philosophique, une assertion produite au nom de la foi, *secundum pietatem*, est plus certaine que l'assertion spéculative fondée sur la science. C'est ce que déclare l'auteur : « Verus fidelis, etiam si sciret totam physicam, « mallet totam illam scientiam perdere, quam unum solum « articulum perdere, vel negare, adeo adhærens veritati cre- « ditæ. » Voilà le considérant fameux de la sentence qui doit être rendue contre Galilée. Quand donc peut-on avouer que la science est plus certaine que la foi? C'est quand il s'agit des choses indifférentes à toute doctrine religieuse, sur lesquelles ni l'Ecriture, ni l'Eglise ne se sont prononcées, de ces vérités logiques qui, reconnues dans tous les temps, n'ont pas même eu besoin de la sanction de la foi Tel est le domaine propre de la spéculation, de la raison. Or, il est si rétréci, on en a sitôt mesuré l'étendue, que notre docteur laisse volontiers à d'autres l'honneur frivole d'y faire quelque découverte, pour se livrer à la contemplation des choses saintes, des

[1] *Ibid.* — [2] Jurieu, *De la nature et de la Grâce*, liv. II, ch. II, prop. VIII.

merveilles divines, des vrais mystères, dont la connaissance remplit l'âme d'un si doux énivrement. Ici commencent les courses de saint Bonaventure dans les hautes sphères explorées déjà par ses maîtres, le faux-Denys, Hugues de Saint-Victor et Guillaume d'Auvergne. Nous ne saurions les suivre. Rappelons le jugement que Gerson a posé sur saint Bonaventure. Il dit de lui, dans son opuscule *De libris legendis a religiosis :* « Eustachius [1] Bonaventura singulariter inter omnes « doctores catholicos (pace omninus salva) videtur idoneus et « securissimus ad illuminandum intellectum et ad inflam- « mandum affectum. » Ailleurs, dans son traité de *Examinatione Doctrinarum*, il s'exprime en ces termes : « Si l'on me « demande quel est le plus complet d'entre tous les maîtres, « je réponds, sans offenser les autres, que c'est saint Bonaven- « ture, ce docteur si solide, si sûr, si pieux, si juste, si sin- « cèrement religieux dans tout ce qu'il a écrit. Aussi prenant « soin de ne pas introduire dans la science des choses divines « ces thèses étrangères, ces doctrines du siècle, dialectiques « ou philosophiques, que tant d'autres nous présentent sous « les dehors mensongers de la théologie, il ne cherche jamais « à éclairer l'intelligence, sans avoir pour but unique d'exci- « ter la piété, la religion du cœur, *religiositatem affectus.* « C'est là ce qui l'a fait négliger par les écoliers irréligieux « (dont le nombre, hélas ! est trop grand), quoi qu'aucune « doctrine ne soit pour les théologiens, plus sublime, plus « divine, plus saine, plus douce que la sienne ! » Cet hommage est celui que toute l'école mystique a rendu,

[1] Eustachius, c'est-à-dire Εὔτυχος, synonyme de *Buona-Ventura*. Voici dans quelles circonstances ce nom de *Bonaventure* fut donné à Jean de Fidenza. Comme il était malade, sa mère se rendit à l'église pour le recommander aux prières de saint François d'Assises. Ces prières furent, il paraît, exaucées, car, rentrant à son logis, elle trouva son fils guéri, frais et gaillard : alors, suivant la légende, elle s'écria : « *O bona Ventura !* » C'est un récit que nous transcrivons sans le garantir.

jusqu'au dix-huitième siècle, au plus éminent de ses maîtres, à saint Bonaventure.

On distinguera désormais deux sections dans l'école franciscaine : l'une qui, sous la conduite d'Alexandre de Halès, et plus tard de Duns-Scot, s'occupera de subtiliser la philosophie ; l'autre qui, reconnaissant pour chef saint Bonaventure, poussera l'abus des subtilités théologiques jusqu'à prêter une forme, une essence réelle au sein de la cause suprême, à toutes les fantaisies de ce délire qu'on appelle l'extase. Condamnables excès dont la source commune est le réalisme! Ceux-ci réaliseront des abstractions verbales, ceux-là des chimères, des monstres théurgiques; et cette fausse philosophie, cette fausse théologie seront également méprisées par les vrais philosophes et par les vrais théologiens. Nous ne voulons pas imputer à saint Bonaventure toute la responsabilité des écarts étranges, qui ont permis de compter au nombre des livres facétieux les *Allumettes du feu divin*, les *OEuvres spirituelles* du P. Boucher, et divers autres ouvrages de même fabrique : nous ne pouvons, toutefois, le disculper complètement à cet égard [1].

Bonaventure eut, de son temps, un assez grand nombre de disciples. Nous nommerons Jean de Galles, qui porte en latin les noms divers de *Joannes Gualensis*, *Valleis*, *Vallensis*, franciscain anglais du couvent de Wighorn, qui étudia tour à tour à Oxford et à Paris. Oudin lui attribue divers ouvrages, qu'il désigne sous des titres imaginaires. On a de lui : *Liber dictus summa Collationum ad omne genus hominum, ad libros quatuor magistri Sententiarum, septem constans partibus; prima de republica*, etc., etc., Parisiis, s. d., in-4°. Cette édition est des premiers temps de l'imprimerie. Le même ouvrage fut une seconde fois publié dès le quinzième siècle, sous ce titre : *Summa de regimine vitæ humanæ, seu Margarita doctorum ad omne*

[1] Nous ne sommes pas ici plus sévère que M. Ch. Schmidt, *Essai sur les Mystiques*; Strasbourg, 1836, in-4°, p. 47.

propositum; Venetiis, Georgius de Arrivabenis, 1496, in-8°. On lit d'abord dans ce manuel, qui ne manque pas d'érudition, une série de maximes touchant l'économique, la politique, la morale. A la suite vient un abrégé de la vie des philosophes, où se trouve l'opinion que l'auteur professe sur la philosophie. C'est précisément celle de Sénèque. « O, Lucile, le meilleur des hommes, je ne t'interdis pas la lecture, pourvu que tu prennes l'engagement de rapporter aux mœurs tout ce que tu liras. » Ce sont aussi les mœurs que recommande saint Bonaventure. Les mœurs, c'est-à-dire les pratiques rigides, l'absolu renoncement à toutes les choses de ce monde, sont considérées par tous les mystiques comme préparant l'âme à la réception des grâces spéciales qui l'illuminent et la béatifient. On possède encore de Jean de Galles : *Libellus de oculo morali*; Viterbii, Tinassius, 1656 in-12. Edité par Luc Wadding, cet opuscule est du même genre que le précédent. Bonaventure et Jean de Galles avaient l'un et l'autre fait de fortes études; mais ils affectaient de dédaigner le savoir acquis et d'assimiler l'étude à une curiosité vaine. Ils rappellent sans cesse à leurs auditeurs l'exemple de cet écolier duquel parle Humbert, dans sa glose sur la règle de saint Augustin : Un religieux, étant venu à Paris pour étudier la théologie, entendit, dès son arrivée dans la classe, lire ce précepte : « Tu « chériras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur.... » Aussitôt, rentrant à son hôtel, il ordonna de seller les chevaux et fit tous ses préparatifs pour retourner dans sa patrie. Et comme ses compagnons, étonnés, lui demandaient la cause de ce brusque départ, il leur dit : « Je me propose, avec « l'aide de Dieu, de lire constamment le verset que je viens « d'entendre; c'est désormais tout ce que je veux savoir de « théologie. » En effet, ajoute le glossateur, « unum bo- « norum est ex parva scientia multum facere, non ex multa « parum : alii sunt qui sic insipienter student, qui nec finem

« ponunt in studio. » Le mépris de l'étude, de la science, tel est, suivant la plupart des mystiques, le commencement de la vraie sagesse.

Si nous avions les opuscules philosophiques de Pierre-Jean d'Olive, nous y trouverions sans doute les mêmes principes, le même dédain pour les leçons de l'expérience, la même confiance dans les fantaisies de l'extase. Bonaventure a été inscrit par l'Eglise au nombre des saints docteurs; la mémoire de Pierre-Jean d'Olive a été flétrie par divers jugements canoniques. C'est ainsi que se contredisent les juges de la foi. En effet, quel avait été le crime de Jean d'Olive? Il avait, après saint Bonaventure, très-vivement censuré les mœurs dissolues des religieux mendiants et opposé la pauvreté du Christ à la richesse des ordres. Mais on ne pouvait lui pardonner d'avoir obtenu les applaudissements de la jeunesse, et de s'être fait le porte-enseigne d'une légion de téméraires, qui osaient réclamer des réformes, protester contre des abus, et dénoncer les possessions monastiques comme autant de vols faits sur le domaine de la société civile. Il est, disons-nous, vraisemblable que Pierre-Jean d'Olive ne s'était pas contenté de reproduire une partie des opinions de son maître : il s'était, d'ailleurs, assez engagé dans le mysticisme, pour qu'on ait pu l'accuser de quelque complicité dans les égarements de l'abbé Joachim; et quel nominatiste a jamais offert de prétexte à une telle accusation?

On connaît mieux les opinions de Guillaume de Lamarre. Ce franciscain, qui avait étudié la théologie à l'école d'Oxford, édita, vers l'année 1285, un libelle véhément contre la doctrine de saint Thomas. Ce libelle a pour titre : *Reprehensorium, seu Correctorium fratris Thomæ*. On y trouve l'exposé sommaire des objections qui doivent être faites par Duns-Scot aux sectateurs de l'école dominicaine. Ainsi, Guillaume de Lamarre, renouvelant l'assertion d'Avi-

cembron, dit que les anges possèdent une matière aussi bien qu'une forme, une matière qui n'est pas charnelle, qui n'est pas terrestre comme celle de Callias et celle de Socrate, mais du moins une matière spirituelle [1]. Il ajoute, comme l'a déjà dit Gilbert de la Porrée, comme Duns-Scot doit le répéter, que s'il n'y a pas dans Socrate plusieurs âmes, il y a, toutefois, plusieurs formes substantielles; la corporéité, l'animalité, la rationalité, étant des formes séparées, en essence, les unes des autres, qui constituent des entités différentes en espèce, et se rencontrent chez l'individu sans se confondre [2]. Saint Thomas soutient, au contraire, qu'une forme unique donne le tout formel, et nous verrons ses disciples reconnaître l'importance de cette thèse et la défendre avec la plus grande énergie. On lit encore, dans saint Thomas, que la matière du composé n'existe pas avant sa forme, la forme du composé avant sa matière, et que Dieu lui-même ne pourrait produire une matière destituée de toute forme. Guillaume de Lamarre se contente de protester contre cette audacieuse limitation de la puissance divine [3]. Duns-Scot viendra plus tard affirmer que non-seulement Dieu peut créer une matière sans forme, mais que le premier acte de toute génération est la matière informable, et non pas informée, apte à recevoir toutes les formes, d'abord la forme générique, puis les autres formes, mais ne les possédant pas encore, et, bien mieux, ne les recherchant pas. Guillaume de Lamarre prétend, en outre, que la raison démontre l'origine temporelle, contingente, de l'univers, et proteste contre la thèse du monde éternel [4]. Saint Thomas, ne trouvant dans Aristote que des arguments en faveur de l'éternité, avait soutenu que l'opinion contraire appartient au domaine de la révélation, de la foi. Enfin, de ce que le principe d'indivi-

[1] Ægidii Columnæ *Defensorium, seu correctorium corruptorii*, p. 41. — [2] *Ibid*, p. 112. — [3] *Ibid*, p. 392. — [4] *Ibid*, p. 394.

duation est, suivant les Thomistes, la matière et non la forme, le théologien d'Oxford argue que, suivant eux, l'individualité doit cesser au moment où le corps disparaît; ce qui, dit-il, n'est pas autre chose que l'opinion fausse et téméraire d'Averrhoës [1]. Nous avons, pour notre part, déjà fait ce rapprochement, et il semble, en effet, qu'après avoir posé la matière comme le principe individuant de la substance, saint Thomas ne puisse expliquer comment, après la dissolution du corps, l'individualité persiste; mais nous avons ensuite montré de quelle manière saint Thomas esquive cette difficulté, et proteste, au nom de la raison ainsi qu'au nom de la foi, contre la thèse averrhoïste de la forme, de l'âme universelle. Voilà ce que nous trouvons de plus important dans le *Reprehensorium* de Guillaume de Lamarre. Ce n'est pas la vérité philosophique que poursuit ce docteur; elle l'inquiète peu : mais le péripatétisme thomiste va droit, pense-t-il, à l'hérésie, à la négation ou à la perversion des vérités théologiques les mieux établies par les décisions des conciles et les écrits des Pères : c'est là ce qui l'afflige, ce qui le contraint de prévenir les fidèles contre la dangereuse influence d'un grand nom. Mais il ne faut pas insister plus longtemps sur le libelle de Guillaume de Lamarre, le plus grand nombre des objections qui s'y rencontrent devant être reprises et développées avec bien plus de force par Duns-Scot.

Le mysticisme est la voie fréquentée par la plupart des docteurs franciscains : ils ne supportent pas que la raison essaie de pénétrer le sanctuaire et d'en éclairer les ténèbres; cette lumière les offense et ils la fuient. Est-ce à dire que le syllogisme n'est pour eux d'aucun usage, et qu'ils se contentent de la foi des simples? Loin de là : ce sont les plus aventureux des logiciens et les plus subtils. Comme ils ne

[1] *Ibid*, p. 416.

veulent rien apprendre de l'expérience, comme ils ne reconnaissent pas le souverain empire de la raison, ils ne présentent aucune résistance aux pernicieux entraînements de l'esprit de système. Ils argumentent par analogie, ils affirment par induction ; il n'y a pas de thèse qu'ils ne s'empressent d'accepter, dès qu'elle les arrache au monde réel pour les transporter dans le pays des chimères. Saint Bonaventure est un des plus grands docteurs de l'école franciscaine, et, comme nous l'avons dit, il a rencontré de nombreux disciples : cependant saint Bonaventure n'a pas eu la gloire de lui donner son nom. Aux raffinements de la théologie affective, elle a préféré bientôt ceux du supernaturalisme dialectique, et quand Duns-Scot eut proposé sa méthode et sa doctrine, toute l'école passa de son côté. Déjà nous avons vu se manifester plus d'une fois, dans la chaire franciscaine, ce goût passionné pour les abstractions logiques : il fut encore développé par la controverse. La manière du *Reprehensorium* n'est pas, il s'en faut bien, onctueuse et tendre : la phrase de Guillaume de Lamarre a, sur le rapport d'Ægidio Colonna, toute la vivacité et toute l'âpreté du syllogisme. Après Guillaume de Lamarre, son compatriote, Guillaume Varron, eut le même esprit et donna dans les mêmes écarts. Nous regrettons vivement, avec M. Lajard [1], de n'avoir entre les mains aucun des ouvrages laissés par Guillaume Varron ; mais l'autorité de ce docteur est très-souvent invoquée par son illustre élève. Duns-Scot, et par l'un nous connaissons l'autre. Et n'est-ce pas de l'école franciscaine que devait sortir Raymond Lulle, ce génie superbe, audacieux, qui, méprisant la voie commune, alla si loin, sous la conduite de la logique pure, dans les champs du possible, et finit par perdre tout-à-fait le sens commun?

[1] *Histoire littéraire*, t. XXI, p. 139.

Né à Palma, dans l'île de Maïorque, en 1235, Raymond Lulle se fit d'abord connaître, dans sa ville natale, par le scandale de ses aventures galantes. Marié, chargé de la tutelle d'une nombreuse famille, il ne pouvait supporter la vie du foyer domestique, et il dépensait son patrimoine à former des entreprises sur la vertu des femmes d'autrui. Enfin, une cruelle et tragique déception le fit rompre tout-à-coup avec cette existence vagabonde, et, ayant distribué ses biens à sa famille et aux pauvres de Palma, il fuit le monde à l'âge de trente-deux ans, pour aller cacher sa douleur et sa honte sur le mont de Rauda, qui faisait partie de ses domaines et dont il s'était réservé la propriété. Il avait pris l'habit des frères mineurs, et, de ses mains, il avait construit, au sommet de la montagne, une cabane qu'il ne quittait guères plus le jour que la nuit, occupé d'études qui ne lui laissaient aucun loisir. Sa famille, ses amis l'avaient abandonné, comme atteint d'une incurable folie : pour sa part, il ne se jugeait pas fou, mais illuminé, illuminé par l'esprit de-Dieu, qui l'avait chargé d'une mission difficile, périlleuse, celle d'amener les Mahométans à la foi catholique ; et pour se préparer à remplir dignement cette mission, il apprenait l'arabe et foudroyait par avance le Koran, Avicenne, Averrhoës et toute l'armée des Arabisants.

Après un séjour de neuf années dans cette solitude, Raymond Lulle se rendit à Rome, puis à Paris, où il professa, non sans quelque succès, son grand art. C'était une classification, plus nouvelle qu'ingénieuse, de toutes les questions de l'ordre philosophique. De Paris il se rendit à Gênes, moins soucieux de recueillir des applaudissements dans une chaire catholique que d'aller réaliser, chez les infidèles, ses grands projets de propagande. Il alla d'abord à Tunis, y prêcha publiquement, et, comme cela devait arriver, on le jeta dans un cachot, en l'avertissant de se préparer à la mort.

Mais il eut le bonheur d'échapper aux mains de ses impitoyables juges, et, de retour en Italie, il fit un voyage à Naples, sollicitant de tous lès princes la fondation d'écoles orientales, où se seraient formés d'autres missionnaires comme lui. C'est à Naples qu'il fit la rencontre d'un célèbre disciple de Roger Bacon, Arnaud de Villanova. Celui-ci lui enseigna quelques secrets de son maître, et l'engagea vivement à faire une étude profonde de la chimie. Raymond Lulle y consentit et se passionna bientôt pour cette science. Elle ne put toutefois le détourner de son affaire principale, la destruction du mahométisme. En 1300, il était à Chypre, et de là passait en Arménie : puis on le voit à Bougie, en Afrique, où il convertit, au dire de ses biographes, cent soixante des philosophes attachés aux sentiments d'Averrhoës ; ensuite, à Alger, où il opère de nouvelles conversions et supporte de nouveaux outrages ; à Tunis, où il fait un second voyage, ayant oublié sans doute sa première aventure ; à Bougie, où il retourne pour achever de confondre les disciples d'Averrhoës, et où ceux-ci le font, par mesure de prudence, plonger dans un noir cachot. Encore une fois délivré par des marchands de Gênes, il monte sur un navire qui part pour l'Italie ; à dix milles de Pise, ce navire fait naufrage ; mais l'apôtre des Musulmans échappe aux flots irrités, soutenu par une table flottante, qui porte en même temps son trésor, ses livres ! Qu'on nous permette de passer sous silence un grand nombre d'épisodes, et de terminer ici le récit des prouesses et des infortunes de Raymond Lulle, en disant qu'après d'autres courses à Jérusalem, en Egypte, à Tunis, à Bougie, où il fut lapidé et laissé pour mort sur le rivage, il rendit enfin à Dieu son âme si bien méritante, à l'âge de quatre-vingts ans, sur un vaisseau génois, en vue des côtes de Maïorque, le 29 juin 1315[1].

[1] Ces détails sont extraits d'une biographie de Raymond Lulle, publiée par M. Delecluze dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1840.

Eh bien! ce coureur d'aventures transmarines, ce fanatique, cet insensé, ouvrit à l'esprit philosophique des routes qui furent longtemps fréquentées, car il eut des disciples jusqu'au dix-septième siècle. Alfonso de Proaza ne lui attribue pas moins de quatre-cent-quatre-vingt-six traités sur toutes matières. On nous dispense d'en reproduire la liste. Ce qu'on appelle la doctrine de Lulle, le lullisme, est une méthode d'*omni-science* Une proposition étant donnée, cette proposition conduit à toutes les autres, et Lulle prétendait avoir découvert la loi de cet enchaînement encyclique, universel. Le lullisme est donc, à le bien prendre, une logique, et c'est cette logique, complètement idéale, absolument indépendante des faits réels, qui fut censurée par François Bacon comme l'invention d'un charlatan désœuvré [1]. Descartes, arbitre non moins sévère, dit qu'elle put servir à parler sans jugement des choses qu'on ignorait, mais non pas à les apprendre [2]. Leibnitz l'a mieux traitée : « Comme je ne mé« prise rien, dit-il, facilement, j'ai trouvé quelque chose d'es« timable encore dans l'art de Lulle [3]. » M. Barthélemy Saint-Hilaire s'est récemment associé à ce témoignage d'estime [4].

Raymond Lulle n'appartient pas à la section contemplative et mélancolique de l'école franciscaine. S'il méprise l'expérience, il n'a pas plus de goût pour les rêveries des théosophes ; il ne croit qu'à la vision syllogistique. Savoir c'est, pour lui, combiner des mots nouveaux. En définitive, son entreprise devait échouer. Quand une voix s'élève pour protester contre les tendances de tout un siècle, elle ne peut être écoutée que par le petit nombre. Raymond Lulle eut quelques zélateurs, qu'il réussit à détourner des chemins frayés, mais son influence s'arrêta là.

[1] *Novum Organum*, lib. II. — [2] *Discours sur la Méthode*, deuxième partie, p. 140 de l'édition de M. Cousin. — [3] *Opp.* t. VI, p. 308 de l'édition Dutens. — [4] *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 226.

Nous venons d'entendre les premiers contradicteurs que la doctrine thomiste ait rencontrés parmi les Franciscains. Ce sont des esprits ardents, mais déréglés. Ce qui leur manque, c'est une doctrine. Le langage simple de la raison les offusque; la considération des choses les dégoûte; l'idée abstraite est tout ce qui les séduit, et ils ferment leurs yeux pour ce qu'ils appellent voir la lumière; mais, pour jouir pleinement de cette lumière, il faut qu'ils possèdent ce qui leur fait encore défaut, une méthode, un système. Tant il est vrai que le monde des chimères ne peut lui-même être affranchi de l'empire des lois! C'est à Duns-Scot qu'il est réservé de dicter ce code. Mais avant d'exposer la doctrine de Duns-Scot, nous devons faire connaître de moins illustres maîtres, dont quelques-uns ont préparé sa venue. Nous parlerons d'abord des disciples, des apologistes de saint Thomas.

CHAPITRE XXIII.

Dominicains.

L'école dominicaine avait reçu de saint Thomas ce qui manquait encore à l'école franciscaine, une doctrine. On va tout à l'heure apprécier combien de discipline et de confiance cela donne aux partis. Nous ne saurions dire si, durant les années qui s'écoulèrent entre la retraite de saint Thomas et les commencements de Duns-Scot, l'école dominicaine eut des régents plus instruits, plus capables, plus habiles que ceux de l'école franciscaine; cependant il est incontestable que, dans toutes les controverses, les Thomistes prirent le ton le plus haut, montrèrent le plus de décision, et, en résultat, obtinrent sur leurs adversaires des succès signalés. C'est un si grand avantage que savoir d'où l'on vient et où l'on va! Quiconque a de l'assurance en inspire : jamais le plus grand nombre ne se range à la suite de gens dont la démarche est incertaine, et qui ne savent se conduire eux-mêmes. Parlons maintenant des docteurs Dominicains.

Nous aurions dû peut-être déjà nommer Lambert d'Auxerre, désigné, dans les archives des frères Prêcheurs d'Auxerre, comme un des plus anciens religieux de leur maison [1]; il doit avoir enseigné vers le milieu du XIII[e] siècle; mais puisqu'il n'a pas obtenu la renommée d'un chef d'école, on ne sait trop s'il doit être placé, soit avant, soit après saint Thomas. Les historiens de son ordre lui ont attribué une *Somme*

[1] Lebeuf, *Mémoires d'Auxerre*, II, 493, 494.

de Logique, dont ils ne connaissaient aucun manuscrit [1]. M. Daunou a reproduit, dans l'*Histoire Littéraire* [2], cette mention d'un nom propre, sans faire d'autres recherches. Cependant M. Daunou pouvait trouver, à la Bibliothèque Nationale, deux exemplaires de la *Somme* de Lambert : l'un, dans le N° 1797 du fonds de la Sorbonne; l'autre, inscrit au catalogue imprimé de l'ancien fonds du roi, sous le N° 7392. En voici l'*incipit :* « Ut novi auditores artium plenius intelli- « gant ea quæ in Summulis edocentur, valde utilis est cogni- « tio dicendorum : » et elle finit par ces mots : « .... et « hæc sufficiant. *Explicit* Summa Lamberti. Deo gratias! » L'auteur commence par une analyse raisonnée de l'*Introduction;* puis il passe à l'*Interprétation,* aux *Analytiques,* aux *Arguments,* aux *Topiques,* et finit par les *Catégories.* Ce qui recommande ce travail, fait pour l'usage des écoles, c'est la clarté et la sobriété des distinctions; mais on n'y rencontrera le développement d'aucune thèse : Lambert s'est maintenu dans les limites étroites de la logique [3].

[1] Script. Ord. Prædic., I, 906. — [2] Tome XIX, p. 416.

[3] Nous ne publierons ici que le prologue de cette *Logique.* Il contient des renseignements non dépourvus d'intérêt sur la division des sept arts libéraux. Les voici : « Ut novi artium auditores plenius intelligant ea quæ in Summulis edocentur, valde utilis est cognitio dicendorum. In primis quæritur quare artista dicitur audire de artibus et non de arte. Ad hoc dicendum est quod septem sunt artes liberales, quarum tres vocantur *trivium,* quæ sunt grammatica, logica, rhetorica. Et dicuntur *trivium* quasi tres viæ in unum, scilicet in sermonem. Omnes enim triviales sunt de sermone, sed differenter, quia grammatica circa sermonem considerat congruum et incongruum, ut congruum eligat et incongrum fugiat; logica vero circa sermonem considerat verum et falsum, ut verum eligat, et falsum fugiat; sed rethorica circa sermonem considerat ornatum et inornatum, ut ornatum eligat et inornatum fugiat. Aliæ quatuor vocantur *quadruvium,* et hæ sunt mathematicæ, quæ sunt geometria, arismetica (*arithmetica*), astrologia et musica. Dicuntur autem *quadruvium* quod quatuor viæ sunt in unum, scilicet in quantitate (*quantitatem*). Omnes quadruviales sunt de quantitate, sed differunt. Est enim duplex quantitas, scilicet continua et discreta. Quantitas autem continua duplex est, mobilis et immobilis. De quantitate continua immobili est geometria, quia est de commensuratione terræ; de quantitate continua mobili est astrologia, quia est de motu corporum supercelestium, scilicet de

Jean de Paris, autrement nommé Jean *Pique-l'Ane*, *Pungens asinum*, mériterait sans doute une mention plus étendue. On porte, en effet, au catalogue de ses œuvres, deux opuscules dans lesquels il a dû traiter à fond les principaux arguments de la controverse scolastique, puisque l'un a pour titre : *De unitate formæ*, et l'autre, *De principio individuationis*. Mais ces ouvrages sont perdus [1], ou, du moins, nous n'en avons pu retrouver encore aucun manuscrit. Nous ne saurions nous arrêter plus longtemps à Guillaume Perauld et à Pierre de Tarentaise, bien qu'ils occupent l'un et l'autre un rang très-honorable parmi les écrivains de leur ordre ; mais, s'il est vrai qu'ils aient laissé quelques monuments de leur savoir philosophique, ces écrits sont perdus ou ignorés.

On connaît mieux Pierre d'Espagne, qui fut pape sous le nom de Jean XXI. Né à Lisbonne, il vint étudier, puis enseigner la philosophie à l'école de Paris. On trouve la liste de ses ouvrages au tome vingtième de l'*Histoire littéraire de France* : nous ne parlerons ici que de sa *Logique*, dont le succès est attesté par le très-grand nombre de commentaires qui en ont été faits et par les éditions multipliées qu'elle a obtenues. Cette *Logique* se divise en deux parties. La première est un abrégé de l'*Organon*, abrégé fait avec goût, avec intelligence, qui méritait de devenir le manuel des pro-

motu stellarum quæ sunt corpora mobilia ad situm, non ad formam : moventur enim de loco ad locum, et ideo mobilia sunt ad situm ; perpetua autem sunt, nec corrumpuntur, et ideo non sunt mobilia ad formam. *Quantitas autem* discreta est numerus : numerus autem potest accipi dupliciter, in se et absolute, vel in relatione ad sonum. De numero in se absolute sumpto est arismetica ; de numero relato ad sonum est musica. Alio modo possunt dici trivisles, trivium quasi tres viæ in unum scilicet in eloquentiam, quia reddunt hominem eloquentem ; quadruvialis dicuntur quadruvium quia quatuor viæ in unum scilicet in sapientiam, quia reddunt hominem sapientem. » Man. de Sorbonne, n° 1797.

1 *Hist. Litt.*, t. XIX, p. 422.

fesseurs et des écoliers ; la seconde a pour titre : *Parva Logicalia*, et ce titre indique assez ce que contient l'ouvrage. Il faut prendre garde de confondre ces opuscules avec les gloses des commentateurs : dans ces gloses, la plupart très-étendues, l'abrégé de l'*Organon* se divise en quatre, cinq ou six traités, qui portent des titres différents ; mais ces subdivisions n'appartiennent pas à Pierre d'Espagne.

Nous avons déjà désigné l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardeby, comme un des personnages principaux du concile de 1277. Nous devons quelques mots de plus à sa mémoire. Elève et professeur de l'école de Paris [1], il avait quitté le siècle pour embrasser la règle de saint Dominique. La renommée de son savoir et de son éloquence l'ayant appelé sur le premier siége de l'Eglise d'Angleterre, il avait alors été contraint de laisser l'étude pour les affaires. Il mourut à Viterbe, en 1279. On peut lire dans les *Centuries* de Balæus et dans l'*Histoire Littéraire de l'ordre des Frères Prêcheurs*, le catalogue des œuvres de Robert Kilwardeby. Nous y voyons mentionnés, outre divers opuscules de pure théologie, trente-neuf traités philosophiques [2]. Cependant aucun

[1] Balæus, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ Catologus*, cent. quarta, c. XLVI. *Scriptores ordines Prædicat.* T. I, p. 374.

[2] En voici les titres : In *Isagogem Porphyrii*, lib. I ; in *Prædicamenta* Aristot., lib. III ; *Petihermenias*, lib. II ; in *Sex principia* Gilberti, lib. I ; super Priscianum minorem, lib. I ; de Modo significandi, lib. I ; lecturæ *Sententiarum*, lib. IV ; de Ortu Scientiarum, lib. I ; de Divisione Scientiarum, lib. I ; Quæstionum dialecticarum, lib. I ; in *Priora* et *Posteriora*, lib. IV ; in *Divisiones* Boethii, lib. I ; in *Topica* Aristotelis, lib. IV ; in *Elenchos*, lib. II ; de Conscientia et Synderesi, lib. I ; de Conscient. Quæst., lib. I ; de *Anima*, lib. III ; de Causis animæ, lib. I ; de Differentiis Spiritus et animæ, lib. I ; De Instantibus, lib. I ; De Divisione entis, lib. I ; De Relativis, lib. I ; De Nat. Relationis, lib. I ; De Relat. Prædicamento, lib. I ; De Rebus Prædicabilibus, lib I ; Sophistria Grammaticalis, lib. I ; Sophistria Logicalis, lib. I ; De Doctrina Aquinatis, lib. I ; De Unitate Formarum, lib. I ; De Tempore, lib. I ; In *Physica* Aristotelis, lib. VIII ; *De Cœlo et Mundo*, lib. IV ; *De Generatione et Corruptione*, lib. II ; In *Meteora*, lib. IV ; Super *Metaphys.*, lib. XII ; Super *Parva*

ouvrage de notre docteur n'est sorti de ces presses de Venise, qui nous ont transmis tant d'autres libelles scolastiques. Il faut donc croire que, dès le quinzième siècle, l'école avait oublié son nom, autrefois si célèbre. Les bibliothèques d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande, conservent quelques-uns des traités attribués par Leland et par Balæus à Robert Kilwardeby : on n'en rencontre que deux à Paris. L'un a pour titre : *De Ortu Scientiarum*. Nous avons autrefois soupçonné que le traité, désigné sous ce titre par Balæus et par Oudin, n'était peut-être pas autre chose qu'un opuscule d'Avicenne [1] : ce soupçon n'était pas fondé; l'ouvrage mis par Balæus au compte de R. Kilwardeby, est un commentaire de celui qui, dans les œuvres du philosophe Arabe, porte à peu près le même titre et a le même objet. La Bibliothèque de la Sorbonne possédait deux manuscrits du livre *De Ortu Scientiarum*; le premier, inscrit au nom de maître *Kilward*, fait partie d'un recueil qui porte aujourd'hui le N° 620; il est très-incomplet. Le second, qui se trouve dans le N° 1622, est beaucoup plus étendu. Celui-ci se termine par ces mots : « Explicit tractatus « magistri *de Valleverbi, de Ortu Scientiarum*, cum titulis « ejusdem. » Ils commencent l'un et l'autre par : « Scien« tiarum alia est divina, alia humana. » Ce ne sont pas, il est vrai, les premiers mots du manuscrit désigné par Balæus; mais sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, les assertions de Balæus ne doivent être acceptées qu'après examen, et nos deux manuscrits, qui l'un et l'autre appartiennent au XIII^e^ siècle, sont une autorité plus que suffisante contre le témoignage d'un bibliographe aussi peu scrupu-

Naturalia, lib. I; Distinctiones Doctorum, lib. I; Philosophiæ Notulæ, lib. I; Quodlibeta, lib. I. On trouve au catalogue de la bibliothèque de Cambridge : *Kilwarby in magno; Libri vigenti-quatuor pertinentes ad logicam et philosophiam.*

[1] *Dictionn. des Sciences philos.*, au mot *Kilwardeby*.

eux [1]. Le traité *De Ortu Scientiarum* méritait les honneurs de l'impression. Il est écrit dans l'esprit de l'école dominicaine; cependant, les renseignements qu'on y rencontre sur les opinions particulières de Robert Kilwardeby, ne sont pas assez nombreux pour qu'il nous soit permis d'en tirer des conclusions [2].

[1] On remarquera qu'Echard attribue à R. Kilwardeby deux traités sur la même matière, ayant pour titre, l'un : *De Divisione scientiarum;* l'autre : *De Ortu scientiarum.* C'est une erreur d'Echard : les deux manuscrits de la Sorbonne qu'il désigne contiennent le même ouvrage sous deux titres différents.

[2] Voici le chapitre III de ce traité. C'est celui dans lequel notre docteur fait sa profession de foi sur les facultés de l'âme et sur l'origine des idées. On verra qu'il y suit d'assez près son maître, saint Thomas. « Ortus partis speculativæ philosophiæ, quæ et de rebus divinis est, hujusmodi est secundum Aristotelem in primo *Metaphysicæ :* Omnes homines natura scire desiderant; igitur desiderant naturaliter scientiam. Sed scientia est cognitio intellectiva : cognitio enim principiorum demonstrationis dicitur intellectus, et conclusionis scientia, quarum utraque est intellectiva; et ideo dicit Aristoteles, in primo *Posteriorum*, quod scire opinamur unumquodque cum causam ejus cognoscimus et quænam illius est causa; quia principia demonstrationis causam conclusionis docent et quænam illius est causa. Omnes ergo homines naturaliter desiderant cognitionem intellectivam; sed, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, omnis doctrina et disciplina intellectiva ex præexistenti fit cognitione, scilicet sensitiva, et infra in eodem ideo dicit quod si aliquis sensus defecerit necesse est aliquam scientiam deficere, scilicet illam quæ est nata fieri ex sensibili illius sensus deficientis : quare patet quod desiderium humanum respectu scientiæ non impletur nisi per sensum. Haurit igitur anima rationalis a rebus extra scientiam per sensum, qui (?) per quoddam haustorium quo deferuntur species sensibiles ab extra usque ad animam rationalem, in qua fit universale, quod est principium scientiæ. Sed quoquo modo de specie sensibili devenitur ad universale, sine quo non est scientia, docet hoc Aristoteles in primo *Metaphysicæ* sic : omni animali inest sensus, sed quibusdam cum sensu et memoria inest sensibilium apprehensorum retentiva, quibusdam autem sensus solus. Quibus sensus inest sine memoria nullam prudentiam habere possunt, quia prudentia est virtus collativa præsentium et præteritorum respectu futurorum; quod non potest esse sine memoria, quia non cognoscuntur præterita nisi memorando. Quibus autem inest sensus cum memoria aut habent auditum, aut non habent : si non habent, naturalem prudentiam habere possunt, sed indisciplinabilia sunt, ut apes. Si habent auditum et memoriam, disciplinabilia sunt. Quæ autem disciplinabilia sunt, quædam nullam virtutem habent ultra imaginationem et memoriam, et talia non sunt experimenti capacia, sicut bruta. Quædam habent rationalem vim ultra imaginationem et memoriam, et talia sunt experimenti capacia, sicut homines : hominibus autem scientia et ars per experimentum accidit. Prius igitur

Nous attribuons beaucoup plus d'importance à un autre ouvrage de Robert Kilwardeby, que possède la Bibliothèque Nationale. C'est un commentaire sur les *Premiers Analytiques*. Echard avait rencontré un exemplaire de cette glose dans la bibliothèque du collége de Navarre, et il en donne l'*incipit*: « Cum omnis scientia sit veri inquisitiva, etc., etc. » Mais cet exemplaire paraît avoir été perdu; il ne se trouve pas, du moins, parmi les manuscrits de cette bibliothèque qui ont été réunis dans le grand dépôt national. Le manuscrit que nous avons sous les yeux appartenait à la Sorbonne[1]. Echard ne l'a pas connu, parce que cette glose sur les *Premiers Analytiques* avait été portée au catalogue des œuvres de *Robert de Tours*, par un des bibliothécaires de la Sor-

sentitur aliquid in homine et memoriæ commendatur, et ex talis sensus et memoriæ multiplicatione fit experimentum. Et est experimentum acceptio alicujus unius a multis præsentatis et memoriter retentis : quodquidem unum in illis omnibus est et in quo omnia illa similia sunt, et hoc est communis de multis acceptio opere rationis facta, quæ singularia sensata et memoriter tenta ad invicem confert, considerans quid in eis idem, quid non idem; verbi gratia, aliquis sensibiliter conspicit quod talis potio sanavit talem febrem in Platone et hoc memoriter et sic in multis; deinde ratio confert ad invicem has singulares operationes memoriter tentas, dicens apud se : « Talis potio sanat talem febrem ; » et sic factum est experimentum : nec tamen mox est universale; sed dum accipit unum ex multis, non tamen confert omnia singularia ejusdem speciei ad invicem, experimentum est tantum : quando autem confert omnia singularia ejusdem speciei, sic talis potio universaliter sanat talem febrem, in taliter disposito universale est et principia artis et scientiæ. Sic igitur per sensum hauritur scientia, scilicet ut per sensum fiat memoria, et ex memoria multiplicata fiat experimentum, ex experimento sufficienti universale. Nec oportet multiplicem sensum ad hoc quod fiat memoria, sicut oportet præesse multiplicem memoriam ut fiat experimentum et universale, quia memoria nec est nisi sensati retentio, sed experimentum est acceptio unius communis de multis sensatis et memoriter retentis, in quo uno ipsa conveniunt. Hoc invenietis in principio *Metaphysicæ* et in ultimo capitulo *Posteriorum*, sed obscurius quam hic dicta sunt. Colligitur igitur ex his ortus philosophiæ speculativæ in genere. Oritur enim ex rebus scibilibus tanquam de subjecto de quo est. Oritur autem in homine per appetitum sciendi qui naturaliter inest humano aspectui, et sic habet ortum ex parte subjecti in quo; fit autem de illo in isto per modum prædictum quo ascenditur per sensum et memorias ad universalis acceptionem per experimentum.

[1] Il porte aujourd'hui le n° 1791 dans le fonds de la Sorbonne (autrefois 829, et, plus tard, 1190).

bonne. Elle est encore inscrite sous ce nom, dans l'inventaire des nouveaux fonds de la Bibliothèque Nationale; mais c'est la reproduction d'une erreur d'autant moins excusable, que ce *Robert de Tours* est un personnage de pure fantaisie [1].

La méthode de Robert Kilwardeby n'est pas celle d'Albert-le-Grand. Jamais il ne s'éloigne du texte pour traiter, à sa manière, la question énoncée par le Maître. Il se contente d'exposer, de développer, d'éclaircir. C'est la méthode de saint Thomas. Si nous n'avions pas négligé les mystères de *Baroco* et de *Baralipton*, pour circonscrire nos recherches dans la limite des questions recommandées par l'auteur de l'*Introduction*, nous aurions à faire connaître ici les ingénieuses explications données par Robert Kilwardeby sur les formes variées du syllogisme. Nous dirons simplement que ce fut un des plus habiles logiciens du XIII[e] siècle.

Gilles de Lessines, né dans une petite ville de Hainaut dont il porte le nom, fut un docteur moins célèbre et un personnage moins considérable que Robert Kilwardeby. Admis chez les religieux de saint Dominique, on ne le vit pas dans la suite déposer son capuce pour aller remplir dans le siècle de hauts emplois; on ne le compte pas même parmi les dignitaires de son ordre. Ce fut, toutefois, un des plus fervents disciples de saint Thomas, très-versé dans les matières scolastiques et très-habile à résoudre les questions obscures de la controverse. Il avait laissé plusieurs traités philosophi-

[1] Le bibliothécaire de la Sorbonne a placé parmi les œuvres de son *Robert de Tours* une autre glose qu'il faut nécessairement restituer à quelqu'autre docteur. C'est un commentaire sur les *Arguments sophistiques*, contenu dans le n° 1790 de la Sorbonne (*olim* 1189). Il commence par ces mots : « *Sicut dicit Boëthius in libro suo de Divisionibus*, » et finit par ceux-ci : « *Expliciunt scripta super Elenchos a magistro Robberto edita.* » Nous supposons que ce maître Robert est encore Robert Kilwardeby; cependant nous ne pouvons l'affirmer. Echard compte, il est vrai, parmi ses œuvres une glose sur les *Arguments*, mais il en donne l'*incipit* d'après un manuscrit de Navarre que la Bibliothèque Nationale ne possède pas, et cet *incipit* n'est pas celui que nous venons de reproduire. C'est une question que nous n'avons pas, en ce moment, le loisir d'étudier.

ques : nous n'en possédons plus qu'un, lequel a pour titre : *De l'Unité de la Forme, De Unitate Formæ*. C'est un opuscule manuscrit qui se trouve à la Bibliothèque Nationale, sous le N° 835 du fonds de la Sorbonne. Il commence par ces mots : « Voyant que, sur la question de l'unité de la forme dans un « même être, les docteurs les plus authentiques, les plus « fameux, soit en théologie, soit en philosophie, pensent « diversement, soutiennent et enseignent des opinions di- « verses, et que, pour faire valoir leurs thèses particulières, « ils condamnent, réprouvent celles d'autrui, les accusent « d'outrager la raison et la foi, les déclarent insoutenables, « et, de plus, hérétiques, blasphématoires, nous avons en- « trepris cet ouvrage, et nous allons traiter de l'unité de la « forme, en ayant pour guide principal en cette affaire notre « propre jugement. J'énoncerai d'abord la thèse de la plura- « lité des formes et j'exposerai les motifs de cette thèse; « ensuite je dirai ce que c'est que la forme en soi, et quelle « est sa manière d'être par comparaison à la matière, à la « génération actuelle de la forme et au sujet qui la reçoit. « Enfin, j'établirai l'unité de la forme; je déclarerai et prou- « verai ce principe, et répondrai aux arguments de ceux « qui le combattent. » C'est ainsi que Gilles de Lessines entre

[1] « Quoniam in quæstione de unitate formæ in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt, et diversa tenent ac tradunt, non nulli eorum sic suam positionem conantur astruere ut reliquam dampnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabile esse, sed etiam hæreticam et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentavimus et præsumpsimus scribere de unitate formæ, de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum. Primò de positione pluralitatis formarum intendo ponere ipsam et positiones * positionis enucleare. Secundò, de ipsa forma in se et ratione ipsius in comparatione ad materiam et ad productionem ipsius in esse et ad subjectum de quo dicitur. Tertiò de ratione unitatis formæ et ejus declaratione et probatione et responsione ipsius ad probationes adversariorum..... »

* Echard lit *rationes*. *Rationes* est plus clair, mais sur le manuscrit il y a, sans équivoque, *positiones*.

en matière. Nous allons voir si l'exposition remplit les promesses de l'exorde.

Il résume en ces termes l'opinion de ceux qui tiennent pour la pluralité des formes. La langue française, qu'on peut appeler l'idiôme austère du bon sens, ne se prêtant pas à toutes les délicatesses de la subtilité réaliste, nous reproduisons le texte de notre docteùr : « Dicunt enim quod homo « unam habet formam, quæ non est una simpliciter, sed ex « multis composita ordinem ad invicem habentibus natura- « lem, et sine quarum nulla perfectus homo esse potest; « quarum ultima et complexiva totius aggregati, est intel- « lectus : sicut enim ex multis diffinitis ad invicem natura- « liter ordinatis una diffiniti est forma, sic est in rebus com- « positis per naturam de formis constituentibus eas; et sicut « ex parte corporis multa sunt membra proprias formas, « sed et propriam materiam habentia, quorum nullum est « alterum, tamen constituunt unum corpus per ordinem et « colligationem naturalem quam habent ad invicem, sed « non constituunt unum corpus simpliciter; sic, ex parte « animæ, multæ sunt partes essentialiter differentes, quæ « tamen per ordinem et colligationem naturalem unam ani- « mam efficiunt; non tamen ita quod anima sit simplex, li- « cet una forma viventis; et ex formis corporalibus jam me- « moratis et hac spirituali quæ constat ex multis, humani- « tas una resultat. Aliam unitatem formarum dicunt non « esse secundum philosophiam, et sic dicunt in aliis, et de « aliis compositis proportionaliter. Dicunt etiam quod posi- « tio de unitate formarum secundum istum modum, est « veritate subnixa et de ipsa non est opinio, sed vera scien- « tia fidei et moribus consona. Secundum vero alium mo- « dum quidem dicitur ultima forma compositi omnium alia- « rum actiones supplere et in ejus adventu omnes alias cor- « rumpi : dicunt quod nulla veritate fulta est, nec de hac

« opinio esse potest, sine præjudicio fidei atque morum. » Voici donc, en peu de mots, la thèse que Gilles de Lessines se propose de combattre. Certains réalistes, ce sont nos Franciscains, ne se contentent pas de réaliser cette simple abstraction que les Dominicains appellent la forme substantielle : telle est leur passion pour les chimères, qu'ils veulent supposer autant de formes, autant de formes actuelles, entendons-le bien, autant de formes distinguées en acte les unes des autres, que l'analyse psycologique ou biologique peut imposer de noms divers à l'entélèchie d'Aristote.

Gilles de Lessines expose d'abord les motifs que l'on allègue pour faire valoir la thèse de la pluralité des formes. Il discute ensuite ces motifs aux points de vue divers de la croyance religieuse et de la philosophie. Cela dit, il s'efforce de justifier le principe contraire. Quelle est, en effet, la définition de la forme proprement dite? C'est l'élément essentiel, c'est l'acte, la vie de toute substance. Veut-on que cette forme, née pour s'unir à la matière au sein du composé, tire elle-même son origine de quelque forme primordiale? Gilles de Lessines discute et rejette ce système, déjà combattu par saint Thomas. Il se demande ensuite quelles formes supposent encore ceux pour qui la thèse de la forme substantielle n'est pas une explication suffisante de tous les phénomènes de la vie, et cela le conduit à rechercher quelle a été sur ce problème l'opinion des anciens philosophes, Démocrite, Leucippe, Anaxagoras, Empédocle et Platon [1]. Que

[1] Il trouve la doctrine de Platon dans *le Livre* de son disciple Proclus, c'est-à-dire vraisemblablement, dans *le Livre des Causes*, et il s'exprime en ces termes : « Alii quidem a principio extrinseco, quod datorem formarum vocant, omnes ab initio productas dixerunt; et hæc fuit positio Platonis quem videtur Avicenna approbare; sed in hoc differt a Platone, *quod* Plato, sicut accipitur ex libro Procly, *qui* unus ex discipulis hujus dicitur fuisse, non tantum unam formam ponit a qua omnes sint, sed plures, secundum plura genera rerum, et illas formas vocant *idos*, sicut unam formam primam hominis, aliam asini, et illas formas primas a quibus istæ materiales procedunt ponit esse creatas

disent ces philosophes? Quand ils imaginent de si nombreuses variétés dans le genre de la forme, ils offrent assurément un prétexte aux erreurs franciscaines. Mais ils ont été contredits par le Maître. Aristote leur a prouvé, par d'irrésistibles arguments, que toute forme distincte de celle qui donne l'être a pour sujet la matière et procède de sa puissance. C'est ce que répète Gilles de Lessines [1]. Enfin, il déclare son opinion sur la forme substantielle, la seule forme qui mérite ce nom, et voici comment il s'exprime à ce sujet : « Primo « sciendum in unoquoque ente uno singulari unam tantum « formam substantialem, dantem esse subjecto et omnibus « quæ subjecto, et quæ in subjecto dicuntur ante adventum « hujus formæ. Concedimus et ponimus ita quod totum esse « subjecti et omnium partium ejus essentialium sit ab ipsa « forma, quæ dat esse ipsi subjecto specificum : verbi gra- « tia, anima advenit corpori physico organico, dans ipsi « esse specificum, non tantum quod sit animal, sed quod « sit hoc animal : verbi gratia, homo vel equus. Dicimus et « concludimus quod corpus tale quod est subjectum animæ, « quod rationem qua est corpus hujus animalis habet a for- « ma quæ est anima; et rationem qua est physicum corpus « hujus animalis similiter habet ab anima; et rationem, qua « dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis, « habet ab eadem anima, quæ dat esse subjecto cui advenit

ab uno ente primo et imparticibili quem Deum summum vocant; Avicenna vero unam tantum formam ponit primam, quam vocat intelligentiam, a qua omnes istæ formæ materiales dantur; sed in hoc conveniunt istæ positiones, quod ambæ dicunt formas ab extra se et non productas de potentia materiæ. »

[1] « Dicimus cum Aristotele, summo philosophorum, omnes formas materiales produci de potentia materiæ; quæ naturaliter et per viam naturæ producuntur. Est autem opus naturæ universaliter per modum, quia natura est principium motus per se, motus autem est actus mobilis, primum autem per se mobile est corpus, quia motus per se est actus corporis. Nihil autem quod per se ab aliquo producitur simplicius et nobilius est sua causa, quia omne quod per motum ab aliquo corpore producitur, necessario mobile et divisibile : nam si immobile et simplex esset, jam et nobilius sua causa esset.....

« specificum; propter quod dicitur hoc animal esse homo, « vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determi- « nata; et quia totum esse individui est ipsum esse speciei, « ideo, quia ab anima inest hujus esse speciei, per conse- « quens ipsa erit esse totum quod est individuo; unde dat « esse et corpori et partibus ejus et omnibus quæ dicuntur « esse in ipso individuo. Est etiam secundum hanc positio- « nem consequens aliud, quod illud esse a quo denominan- « tur partes ipsius subjecti in quantum differunt in esse, « verbi gratia quod caro dicitur caro et non os, et pes dici- « tur pes et non manus, et sic de singulis, non est aliud ab « esse quod habent ab anima, nisi per accidens tantum, in « quantum istæ partes considerantur distinctæ per figuram « animalis et per officia diversa. Figuræ vero et quædam alia « accidentia sequuntur per intellectum ipsam quantitatem « vel qualitatem corporis et accidunt ei; sed huic corpori « secundum quod subjectum est animæ nullum accidens « inesse potest, nisi post esse quod habet ab anima, quia « subjecta materia cum forma causa est accidentium; simi- « liter diversitas officiorum secundum quam denominantur « aliud pes, aliud manus, aliud oculus, sequitur ipsum esse « quod habent ab anima; unde Philosophus dicit quod ocu- « lus erutus equivoce dicitur oculus. » Telles sont les expli- cations données par Gilles de Lessines. Elles sont assurément très-importantes. Quand Malebranche qualifiait avec tant de dédain la thèse de la forme substantielle, c'est qu'il avait présente à l'esprit la distinction franciscaine, suivant laquelle la forme substantielle est un autre que le principe immatériel du corps organisé. Mais cette distinction n'est pas admise ici : la forme substantielle de Gilles de Lessines, c'est l'élément constitutif de la vie, c'est l'âme elle-même. Et à quoi tend sa démonstration? Non-seulement à prouver l'identité de cette âme et de la forme qui donne l'essence, mais encore à déga-

ger la nature simple de l'âme de ses manifestations diverses, pour ramener à l'unité les trois âmes de Platon, les cinq âmes d'Aristote, considérées comme des touts discrets par les commentateurs réalistes du *Traité de l'Ame*.

Cette démonstration est faite par notre docteur avec une remarquable énergie, avec une sûreté de jugement et une précision de langage qui suffiraient pour la recommander. Saint Thomas est bien dans le même sentiment, mais il ne s'exprime pas en des termes aussi résolus. Descartes lui-même est loin d'avoir eu cette décision. Mais, si les conclusions de Gilles de Lessines sont acceptées, que de chimères dans la doctrine opposée! Le premier prétexte offert aux abstractions réalistes, est la difficulté qu'on rencontre lorsqu'on veut expliquer l'action d'une substance immatérielle sur le corps, sur la matière. De là de nombreuses fictions qui peuvent toutes se confondre dans la thèse du médiateur plastique. Gilles de Lessines commence par déclarer que l'union d'une forme et d'une matière est un acte mystérieux, comme tous les actes qui procèdent directement de la cause première, et il prouve que l'hypothèse d'une forme médiatrice recule la difficulté sans la résoudre: ensuite, la substance étant donnée, il établit que les manières d'être diverses de cette substance sont les manifestations multiples d'une seule énergie, d'une seule force, de l'âme proprement dite. Il est difficile de pousser plus loin la critique des abstractions réalisées.

Nous savons à quelle date fut composé le traité de Gilles de Lessines dont nous venons de rendre un compte sommaire. C'est une addition de l'auteur qui nous fait connaître cette date : « Completum est hoc opus anno domini 1278, mense « Julio. » Vers le même temps, un autre disciple de saint Thomas, Bernard de Trilia, combattait les erreurs franciscaines dans quelques manifestes du même genre. Bernard de

Trilia, né à Nimes en 1240, mort à Avignon en 1292, professa longtemps à Paris. Un des annalistes de l'ordre de saint Dominique, Bernard Guidonis, a célébré ses mérites en ces termes : « Hic fuit magister in theologia solidus et famosus, vir « sensatus, naturali prudentia præditus, ingenio præpollens, « clarus intellectu ad intelligentiam sublimium et subtilium « veritatum, clausus labiis, animi circonspectus, dogmatibus « ac nectare doctrinæ fratris Thomæ excellenter imbutus, « qui, in sacris litteris præeminens et præcellens, prædeces- « sores suos singulos præcessit in eisdem. » Il faut consulter la liste des ouvrages perdus de Bernard de Trilia, qui se trouve au tome XX de l'*Histoire littéraire;* on y verra que la plupart de ses ouvrages avaient pour objet tel ou tel problème de psycologie. Le seul qui, suivant M. Lajard, ait été conservé, a pour titre : *Quæstiones de cognitione animæ conjunctæ corpori disputatæ et excellenter determinatæ a fratre Bernardo de Trilia.* C'est un manuscrit in-folio, provenant de la collection du cardinal Mazarin, qui se trouve aujourd'hui dans la Bibliothèque Nationale, sous le n° 3609. Il contient un traité spécial et complet de l'origine des idées. A toutes les questions qu'on peut s'adresser sur la diversité des opérations de l'âme, notre docteur répond de manière à ne laisser rien d'équivoque, rien d'incertain [1]. On lit dans plus

[1] Pour s'en rendre bien compte, il suffit de lire la table des questions discutées dans cet ouvrage. Les voici :

1° Utrum anima conjuncta corpori intelligat veritatem naturaliter cognoscibilem per species innatas vel adquisitas ?

2° Utrum anima conjuncta corpori intelligat particularia sensibilia per aliquas species a rebus sensibilibus abstractas vel adquisitas ?

3° Utrum anima conjuncta corpori possit naturaliter futura cognoscere absque divina revelatione ?

4° Utrum anima conjuncta corpori cognoscat seipsam per essentiam suam immediate ?

5° Utrum anima corpori conjuncta cognoscat habitus virtutum per essentiam habituum vel per similitudinem aliquorum eorum ?

6° Utrum anima conjuncta corpori possit naturaliter substantias separatas sive angelos per essentiam videre ?

d'une histoire de la philosophie, que la psycologie est une science moderne : jamais cette science ne fut cultivée avec plus d'ardeur qu'au treizième siècle ; jamais aucune école ne produisit une légion aussi considérable de psycologues que l'école de saint Thomas. Mais ils ont tous le défaut de leur maître. Ils étudient peu les phénomènes, et n'en connaissent pas d'autres que ceux qui ont été observés par Aristote : mais quand ils sont partis de là, soit pour argumenter contre les diverses formules de la théorie platonicienne, soit pour développer les conséquences syllogistiques des principes péripatéticiens, ils ne s'arrêtent plus, et, dans cette paraphrase sans fin, ils abordent et discutent successivement tous les problèmes. Nous ne pouvons reproduire ici le détail des solutions proposées par Bernard de Trilia ; nous ferons, du moins, connaître comment il s'est exprimé sur la question de laquelle procèdent toutes les autres, celle qui regarde l'origine des

7° Utrum anima conjuncta corpori possit veritatem primam quæ Deus est in statu viæ cognoscere naturali cognitione ?

8° Utrum prima veritas sit primum intelligibile quod primo intelligitur ab anima conjuncta corpori in statu viæ ?

9° Utrum anima conjuncta corpori possit aliquid intelligere in somniis ?

10° Utrum anima conjuncta corpori possit in vigilia intelligendo falli ?

11° Utrum anima conjuncta corpori possit per artem magicam, seu nigromanticam aliam, mira vigilantibus ostendere, aut etiam ea realiter efficere secundum veritatem ?

12° Utrum anima conjuncta corpori possit per se aliquam veritatem intelligere sine superaddita divina illustratione ?

13° Utrum anima conjuncta corpori ea quæ sunt vere conjuncta secundum rem possit absque falsitate separare secundum intellectum et rem ?

14° Utrum anima conjuncta corpori quidquid intelligit intelligat per discursum rationis ?

15° Utrum anima conjuncta corpori possit in statu viæ ab angelis edoceri ?

16° Utrum in cognitione divinorum oporteat animam conjunctam corpori in statu viæ relinquere sensum et imaginationem ?

17° Utrum anima Adæ conjuncta corpori potuisset proficere in statu innocentiæ in cognitione ?

18° Utrum anima conjuncta corpori possit elevari per gratiam ad videndum Deum per essentiam in statu præsentis viæ ?

universaux conceptuels, où la génération des formes intelligibles.

Sur cette question les philosophes se partagent entre deux systèmes principaux. C'est l'antagonisme constant de l'école de Platon et de l'école d'Aristote. Est-ce donc à l'occasion des idées que ces illustres maîtres commencent à disputer ensemble? Leur dissentiment vient de loin, puisqu'il remonte jusqu'à la définition des éléments de la substance. Dans la nature, les formes répondent aux idées générales de l'intellect : or, Platon veut que ces formes soient de pures émanations des idées, ou intelligences séparées, et Aristote, de son côté, prétend qu'elles existaient en puissance dans la matière avant d'être actualisées au sein de cette matière, qui est alors devenue leur sujet, par l'opération de quelque agent externe. L'opinion de Bernard de Trilia est celle d'Aristote, et il le déclare [1]. Allons ensuite des formes naturelles aux

[1] « Alii verò e contrario posuerunt omnes formas naturales esse totaliter ab extrinseco, et hoc vel per participationem idearum ut Plato posuit, vel ex influentia intelligentiæ separatæ quam dixit intellectum agentem datorem formarum, et quod per agens naturale nihil aliud fit circa materiam nisi quod per ejus actionem disponitur et præparatur ad susceptionem prædicti influxus a substantia separata. Sed neutra istarum opinionum videtur conveniens esse propter duo. Primo quidem, quia, cum únumquodque agens natum sit sibi simile agere, non requiritur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis; unde et id quod in genito adquirendum est actu, in generante naturali invenitur, cum unumquodque agens secundum quod est actu sit ab actu per formam, et ideo inconveniens videtur, hoc generante prætermisso, aliud separatum quærere. Secundo quia ad esse istarum formarum naturalium, secundum prædictas positiones esse, agens naturale esset agens solummodo per accidens, quia et removens prohibens; quod, secundum Philosophum octavo Physicorum, non est nisi agens per accidens; et ita non esset ordo essentialis, sed solum casualis et accidentalis in causis efficientibus naturalibus : unde ambæ istæ positiones tollunt essentialem connexionem causarum naturalium universi.

« Et ideo alii, mediam viam tenentes, posuerunt omnes formas naturales præexistere in materia, in potentia, non in actu, ut posuerunt primi, et quod per agens naturale extrinsecum proximum reducantur de potentia in actum, et non solum per agens primum extrinsecum et remotum ut dicebant secundi; et hæc est positio Philosophi et omnium peripateticorum, qui ponunt formas

formes intellectuelles. Que dit l'école de Platon? Comme on affirme, dans cette école, que l'intelligence humaine est, au propre et non pas au figuré, un rayon de l'intelligence divine, on est libre d'opter, en ce qui regarde l'origine des idées, entre deux hypothèses : ou bien l'on doit admettre que l'acte générateur de l'intelligence humaine l'a pourvue de toutes les idées suivant lesquelles elle juge et connaît les objets externes ; ou bien, que cet acte insuffisant a besoin d'être incessamment renouvelé par des illuminations successives de la lumière céleste. La première de ces hypothèses est celle de Platon, la seconde, celle d'Avicenne. Bernard se tourne d'abord vers Platon. Celui-ci prétend que les idées générales naissent avec l'intelligence humaine. Il ne paraît pas. Il faut, suivant saint Augustin, raisonner sur les choses immatérielles comme on raisonne sur les choses matérielles [1] :

naturales partim esse ab intrinseco et partim ab extrinseco : posuit enim Philosophus omnes hujusmodi formas præexistere in subjecto partim ab intra, scilicet in potentia, et partim ab extra, scilicet per agens naturale extrinsecum, subjectum transmutans, ut forma quæ prius erat in eo in potentia naturaliter per actionem agentis naturalis transmutantis materiam fiat in actu ; et hæc positio inter alias probabilior est. Quæst. I.

[1] « Circa adquisitionem formarum intelligibilium in anima triplex consimilis invenitur positio Philosophorum. Quidam enim posuerunt originem humanæ scientiæ totaliter ab interiori esse, ponentes formas omnium rerum naturaliter cognoscibilium inditas animæ naturaliter ex sua creatione.... Sed ista positio non videtur conveniens propter duo. Primo quidem, quod, secundum Augustinum, libro tertio de *Trinitate*, capitulo sexto, sicut est ordo in corporibus ita et in spiritibus : unde secundum ordinem et distinctionem rerum corporalium oportet accipere ordinem et distinctionem rerum immaterialium : in ordine autem corporalium, supp riora corpora, puta cœlestia, habent potentiam materiæ in sui natura totaliter perfectam per suam formam ; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter est perfecta per formam, sed accipit successive nunc unam, modo aliam, ab aliquo agente naturali. Aliter (?) et in ordine rerum immaterialium superiores substantiæ, scilicet intellectuales, habent potentiam passivam per formas intelligibiles totaliter completam, in quantum a principio suæ creationis habent species intelligibiles connaturales ad omnia quæ naturaliter possunt intelligere cognoscenda : unde in libro *De Causis* dicitur quod intelligentia est plena formis. Quare secundum exigentiam ordinis qui est in rebus, requiritur quod animæ rationales, quæ infimum gradum obtinent in ordine substantiarum immaterialium,

or, que savons-nous des choses matérielles? Nous savons que les corps célestes sont naturellement parfaits, et que la durée n'ajoute et ne retranche rien à leur perfection : nous voyons, d'autre part, que les corps terrestres sont toujours imparfaits, et toujours aspirent après le changement, c'est-à-dire après des formes nouvelles. De même il faut reconnaître, en ce qui touche les choses immatérielles, que les intelligences supérieures reçoivent, au moment où s'accomplit l'acte de leur génération, toutes les espèces ou notions qui leur sont propres, tandis que les intelligences inférieures s'enrichissent quotidiennement de notions nouvelles. En outre, il faut expliquer pourquoi, si les idées sont innées, l'intelligence humaine ignore quelque chose. On dit qu'elle est dans le corps comme dans une prison ténébreuse, et qu'elle est obligée de faire de grands efforts pour se dégager de ces ténèbres, pour jouir de la lumière et de la liberté. Mais quoi? l'union de l'âme et du corps est-elle un fait contre nature? Il est en effet impossible qu'un état naturel empêche, ou, du moins, entrave les opérations que l'intelligence doit naturellement accomplir. Or, il serait absurde d'imaginer que la génération de toute substance composée est un acte qui révolte la nature. Donc il n'y a pas d'idées innées. Abordant ensuite la thèse d'Avicenne, Bernard ne la traite pas mieux. Suivant Avicenne, une des intelligences séparées, la moins élevée dans la hiérarchie de ces éternelles substances, est constamment penchée vers la

non habeant potentiam intellectivam naturaliter per species intellectuales a principio completam, sed compleatur in eis successive, accipiendo eas a rebus per actionem alicujus agentis naturalis. Secundo etiam non videtur conveniens positio ista, quia ex hac opinione sequitur quod unio animæ ad corpus non sit naturalis; nam quod est naturale alicui non impedit propriam operationem vel perfectionem : intelligere autem est propria operatio et perfectio animæ rationalis. Si igitur unio corporis impedit naturalem notitiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam, et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus non erit aliquid naturale; quod est absurdum. » *Quæstio* I.

terre et occupée à verser dans les âmes les secrets de la vie, les mystères de la loi qui régit tous les phénomènes. Les idées n'ont pas une autre origine. Ainsi, dit Bernard de Trillia, l'observation n'est d'aucun profit pour l'intelligence humaine, et les notions recueillies des choses individuelles ne contribuent en rien à la formation des idées générales. Or, la fausseté d'un tel système est démontrée par les faits [1]. Il faut donc rejeter tout ensemble et la thèse de Platon et la thèse d'Avicenne, et déclarer, avec Aristote, avec saint Thomas, que la connaissance a deux moteurs : le moteur externe qui présente les objets ; le moteur interne qui les voit, qui les juge : d'où il suit que toutes les idées prennent origine de la sensation et sont produites en acte par la raison. Voilà ce que Bernard de Trillia expose et développe, sous toutes les formes, du premier au dernier feuillet de son traité. On soupçonne combien il doit contenir de redites, de démonstrations frivoles et de distinctions oiseuses. C'est un défaut commun au treizième siècle. Ce qui est moins commun, et ce qui est un des mérites particuliers de Bernard de Trillia, c'est la franchise des déductions et la précision des formules.

Il faut nommer ensuite Olivier le Breton, désigné par Laurent Pignon comme auteur de divers commentaires sur les *Sentences* et sur les *Arguments Sophistiques*. Ces commentaires ne se retrouvent plus [2]. On regrette aussi la perte de

[1] « Quod si anima apta nata est secundum suam naturam recipere species intelligibiles per influentiam intelligentiæ separatæ tantum et non accipit eas ex sensibus, tunc non indigeret fantasmate ad intelligendum : hoc autem manifeste falsum est, quum anima, non solum in acquisitione scientiæ, sed in usu jam acquisitæ, utitur fantasmate in intelligendo : non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad fantasmata ; cujus signum est quod, læso organo fantasiæ, impeditur usus animæ in considerando ea quorum scientiam habet ; et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in surnaturali quæ habetur divinitus per revelationem angelorum. » *Quæst.* 1.

[2] *Hist. Litt.* t. XXI, p. 303.

divers traités philosophiques que les annalistes Dominicains attribuent au cardinal Hugues Aicelin de Billiom. Il avait, dans les premières années de sa vie, porté l'habit de leur ordre, et s'était montré l'un des plus vaillants défenseurs de saint Thomas [1]. Nous devons aussi quelques lignes à Gilles d'Orléans. Fabricius ne l'a pas connu ; Echard ne lui donne que des *Sermons* recueillis par Pierre de Limoges, et M. Daunou ne fait guères que reproduire, dans l'*Histoire Littéraire* [2], la notice d'Echard. Cependant ce prédicateur était encore un philosophe. N'est-ce pas à lui qu'il convient d'attribuer le traité des *Eclipses du soleil et de la Lune,* mentionné par Laurent Pignon et par Echard comme l'unique ouvrage de quelque autre Gilles, né dans la même ville, dans le même temps, religieux du même ordre, et personnage, d'ailleurs, tout à fait ignoré? C'est une question que nous laissons à résoudre. Mais nous n'hésitons pas à joindre aux *Sermons* de Gilles d'Orléans, conservés par Pierre de Limoges, un Commentaire sur l'Ethique d'Aristote Ce commentaire, qui se trouve dans le manuscrit 841 de la Sorbonne commence par ces mots : « Sicut dicit Seneca, 16 Epistola ad Lucilium, philosophia « animum format ; » et finit par ceux-ci : « Expliciunt quæs- « tiones magistri Ægidii Aurelianensis, bonæ memoriæ, super « decem libros Ethicorum. » Tandis que l'école franciscaine cherchait les principes de sa doctrine, l'école dominicaine abordait sans hésitation tous les problèmes, reculait chaque jour les limites de l'examen philosophique. Le Commentaire de Gilles d'Orléans n'ayant pas joui d'un grand renom, il n'y a pas lieu d'interroger ce docteur sur le détail de ses opinions ; il suffit de savoir qu'après saint Thomas, il appliqua la méthode rationnelle à l'étude de ces questions morales que les Franciscains prétendaient réserver à la théologie.

[1] *Ibid.* — [2] Tome XIX, p. 232.

Nous parlerons enfin de Pierre d'Auvergne, un des plus intelligents auditeurs de saint Thomas, un des plus zélés défenseurs de son maître, théologien et philosophe de grand renom au treizième siècle. On ignore la date de sa naissance et de sa mort, mais on sait qu'il vivait encore en 1301, puisqu'on lit à la suite d'un de ses opuscules inédits : « Expliciunt Quæstiones de Quolibet, disputatæ a mag. « Petro de Alvernia, canonico Parisiensi, ann. dom. 1301 [1]. » Ce n'est pas à l'originalité de son esprit, de ses opinions, ou de sa méthode, que Pierre d'Auvergne doit la gloire de son nom : il n'a rien inventé, et l'on ferait de longues recherches dans les gloses de ce docteur, avant d'y rencontrer une distinction qui ait été la matière d'un débat particulier ; mais en achevant les commentaires laissés imparfaits par saint Thomas, en interprétant de nouveau, suivant les principes de la doctrine dominicaine, les traités les plus considérables de la collection aristotélique, il a rendu d'incontestables services, et l'école en a longtemps gardé le souvenir. Il nous suffira de rappeler ici les titres de ses nombreux ouvrages. Quétif et Echard mentionnent : I, *Supplementum commentarii sancti Thomæ in librum tertium de Cœlo et Mundo et Commentarius in quartum.* Ces gloses ont été imprimées dans les *Œuvres* de saint Thomas. C'est peut-être le même ouvrage qui, dans un manuscrit du collége de Navarre, portait cet autre titre : *Quæstiones super quatuor libros de Cœlo et Mundo.* Le manuscrit de Navarre, désigné par les bibliographes de l'ordre de saint Dominique, ne se retrouve pas à la Bibliothèque Nationale. II, *Super quatuor libros Meteororum.* Cette glose a été imprimée à Salamanque, en 1497, in-folio, suivant le *Répertoire* de Hain. III, *Super Aristot. de Juventute et Senectute.* Dans plusieurs manuscrits, cette glose est attri-

[1] Biblioth. Nation., ancien fonds latin, n° 8121, A.

buée à saint Thomas ; il faut la restituer à Pierre d'Auvergne. Elle a été imprimée à Venise, en 1566, in-fol., dans un recueil qui a pour titre : *In quosdam Aristotelis Parvorum Naturalium libros a D. Thoma inexpositos Expositio.* IV, *In Aristot. de Morte et Vita.* Cet opuscule étant imprimé dans le même recueil, il est inutile d'en désigner les manuscrits. V, *In Aristot. de Somno et Vigilia* : dans un manuscrit de la Sorbonne, n° 625. En voici l'*incipit* : « Secundum philosophum « secundo *Physicorum.* » VI, *In Arist. de Vegetabilibus et Plantis.* Nous ne connaissons qu'un exemplaire de cette glose : il se trouve dans le manuscrit de la Sorbonne qui porte aujourd'hui le n° 954, et commence par ces mots : « Oportet « autem disciplinæ amatorem prudentissime... » VII, *Super totam logicam veterem.* Echard avait rencontré ce traité dans le n° 752 des Mss. de la Sorbonne : ce volume est à la Bibliothèque Nationale dans le même fonds, sous le n° 955. VIII, *Super duodecim libros Metaphysicorum.* Nous ne connaissons que le titre de cette glose inédite. Suivant Quétif et Echard, il en existait deux exemplaires au collége de Navarre ; mais ils ont été l'un et l'autre dispersés. IX, *Sex Quodlibeta* ; recueil considérable, qui aurait mérité l'impression. On le trouve à la Bibliothèque Nationale, dans les n^{os} 546, 666 et 704 de la Sorbonne, 214 de saint Victor, et 3121, A, de l'ancien fonds du Roi. Quétif et Echard terminent ici le dénombrement des gloses de Pierre d'Auvergne. Il nous reste à en désigner d'autres. X, *Super Porphyrium.* Cet opuscule, qui commence par ces mots : « Circa librum Por- « phyrii quæruntur quædam in generali, » est tout à fait distinct de la glose sur l'*Organon* qui a pour titre : *Super totam logicam veterem.* Comme il se trouve dans le même manuscrit, n° 955 de la Sorbonne (*olim* 752), on ne s'explique pas comment les scrupuleux bibliographes de l'ordre de saint Dominique en ont ignoré l'existence. XI, *Super Aristotelis*

Politicorum libros. Deux manuscrits, l'un de la Sorbonne, n° 841, l'autre du fonds ancien du Roi, n° 6457, contiennent deux gloses différentes sur la *Métaphysique*, qui sont attribuées à Pierre d'Auvergne. Il est vraisemblable que l'une de ces attributions est erronée ; mais laquelle ? on le saura sans doute après une laborieuse enquête, que nous n'avons pas le loisir d'entreprendre aujourd'hui. XII, *In Aristot. De Motibus Animalium*, opuscule imprimé en 1566, dans le recueil que nous avons déjà fait connaître. XIII, *Sophisma determinatum*. En voici l'*incipit* : « Philosophica disciplina tribus de causis « est appetenda. » On rencontre ce traité dans le n° 841 de la Sorbonne. Ainsi, Pierre d'Auvergne doit être compté parmi les docteurs universels, et personne, avant Ægidio Colonna, n'a mieux fait valoir les sentences thomistes, n'a gagné plus d'esprits à la cause de l'éclectisme dominicain. C'est un hommage que nous devions à sa mémoire.

Il faut fermer ici la liste des régents de l'école dominicaine qui sont entrés en controverse avec les sectateurs d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure. Ils sont nombreux et ardents. Retranchés derrière un grand nom, ils se croient à l'abri de tout péril ; c'est le secret de leur audace. Ils doivent bientôt apprendre qu'il n'est pas de rempart invulnérable au syllogisme. Nous entrerons avec le quatorzième siècle dans une nouvelle période de combats. Mais nous n'avons pas achevé l'histoire du treizième : il nous reste encore à faire connaître quelques maîtres, dominicains ou franciscains, qui ne se sont pas contentés d'interpréter les cahiers de leur école, quelques religieux de différents ordres, quelques clercs séculiers qui sont venus offrir leur concours indépendant aux défenseurs de l'une ou de l'autre doctrine.

CHAPITRE XXIV.

Henri de Gand, Richard de Middleton, Roger Bacon, Ægidio Colonna et quelques autres docteurs.

Nous n'avons pas cru devoir faire de longues recherches dans les œuvres, pour la plupart inédites, de ces zélés interprètes ou adversaires de saint Thomas, qui, durant les dernières années du treizième siècle, ont occupé les chaires rivales de la rue Saint-Jacques et de la porte Saint-Michel. Ils ne faisaient que reproduire des systèmes déjà connus. Nous devons plus d'égards à de libres docteurs qui ont osé se révolter contre l'empire des traditions, et chercher des voies nouvelles, ou qui sont venus du dehors se mêler aux débats des deux écoles. Il faut d'abord nommer le Docteur Solennel, Henri de Gand, logicien délié, métaphysicien enthousiaste, qui conduit une légion dissidente de l'armée dominicaine. Henri Gœthals ou Gœdhals, en latin *Henricus Boni-Collius*, *Henricus Gandavensis*, *Henricus de Mudo*, né vers l'an 1217, avait suivi les leçons d'Albert-le-Grand, à Cologne. Il était ensuite venu à Gand, sa ville natale, où l'on avait vu cet héritier d'un des plus beaux nom des Flandres, le jeune seigneur de Mude, dresser une chaire en public pour y enseigner la théologie et la philosophie. Mais il ne prétendait faire en ces lieux qu'un apprentissage : pour être cité parmi les docteurs, il fallait s'être fait entendre à Paris, la métropole des études; il fallait avoir mérité les applaudissements de cette jeunesse lettrée, dont tant d'illustres maîtres avaient formé le goût et

le jugement. Henri Gœthals se rendit à Paris vers l'année 1245, y obtint des succès rapides, éclatants, et reçut bientôt de ses auditeurs le surnom de *Docteur Solennel*, *Doctor Solemnis*. Il mourut à Tournay en 1293, exerçant, dans cette ville, l'office d'archidiacre.

Douze ouvrages considérables sont attribués à Henri de Gand. De ces ouvrages, six appartiennent plus ou moins à la philosophie. Ce sont : I, *Quodlibeta theologica* ou *Quodlibeta aurea*, recueil achevé en 1283, suivant M. Lajard, qui contient les plus curieux détails sur les questions disputées dans les dernières années du XIII[e] siècle; II, *Summa Theologiæ*, ou *Summa questionum ordinariarum*; III, *Commentarii in IV Libros sententiarum;* IV, *Logica,* ouvrage qui parait perdu; V, *Commentarius in Physicam Aristotelis;* VI, *In Metaphysicorum Libros tractatus XIV.* Ces commentaires sur la *Physique* et la *Métaphysique* et les gloses sur les *Sentences* du Lombard n'ont pas encore obtenu les honneurs de l'impression, mais nous aurions pris soin de les rechercher et d'en recueillir les passages les plus intéressants, si les traités publiés, les *Quodlibeta* et la *Somme de théologie*, ne renfermaient pas tout ce qu'il importe de connaître des opinions du Docteur Solennel. Il y a plusieurs éditions des *Quodlibeta*. La première a été donnée à Paris en 1518, in-folio, par Josse Bade; c'est celle que nous avons sous les yeux. La première édition de la *Somme* est aussi de Josse Bade, 1520, in-folio; mais une édition postérieure, publiée à Ferrare, 1646, avec les corrections de Jérôme Scarpacio, nous a paru devoir être préférée. On trouvera dans une intéressante notice de M. Lajard [1], des indications bibliographiques beaucoup plus étendues sur les écrits de Henri de Gand. Nous les recommandons, mais nous ne les reproduisons pas ici, pour

[1] *Hist. Litt. de France*, t. XX.

arriver plus promptement à ce qui nous touche le plus, à la doctrine renfermée dans ces écrits, doctrine qui nous est signalée, par un manuscrit de la bibliothèque de Bâle, comme si différente de celle de saint Thomas [1].

Elle en diffère, en effet, sur deux au moins des trois questions principales. Deux des manières d'être de l'universel sont autrement définies par Henri de Gand que par saint Thomas. Or, on sait quelle place occupent ces questions dans la controverse scolastique; on ne s'étonnera donc pas de nous voir négliger toute autre affaire, pour apprécier les motifs et les conséquences de leur dissentiment sur la nature des universaux.

Les universaux *ante rem* de saint Thomas sont, nous l'avons dit, les idées des choses telles qu'elles se trouvaient, avant la création, dans l'immuable pensée de Dieu, telles qu'elles s'y trouvent encore et s'y trouveront toujours, puisque la substance divine ne tombe pas sous la catégorie du temps; et saint Thomas dit de ces idées qu'elles sont réellement, formellement, qu'elles sont de véritables entités, etc., etc. Ce langage est, il faut le reconnaître, assez obscur. Henri de Gand s'efforce de l'éclaircir, mais par une distinction scolastique, c'est-à-dire par une distinction verbale. Ainsi l'on pourrait dire de l'intelligence suprême qu'elle est, au titre de cause, la raison première et finale de ses effets, et ne pas rechercher si cette raison est un tout intégral ou un tout composé, c'est-à-dire si les raisons spéciales sont en elles comme actuelles, ou comme possibles. Or, il est évident que, pour saint Thomas, c'est comme réelles, comme actuelles, que ces idées, ces raisons spéciales, sont en Dieu.

[1] *Henrici Gandavensis Opiniones contrariæ S. Thomæ*, manuscrit mentionné par Montfaucon. Il faut lire les observations que présentent sur cette compilation M. Huet (*Recherch. hist. et crit. sur les écrits de Henri de Gand*) et M. Lajard.

Henri de Gand lui concédera cela très-volontiers, mais il fera remarquer que *l'être* ne se dit pas des idées divines au même sens que des substances naturelles; et, pour que ces deux manières d'être ne soient pas confondues, il proposera de nommer *esse quidditativum*, ou *esse essentiæ*, l'actualité que les idées possèdent éternellement au sein de leur cause éternelle, réservant les termes *esse existentiæ* pour désigner cette autre actualité, cette autre réalité, que l'acte du créateur attribue, dans le temps, aux choses déterminées en substance, aux natures proprement dites [1]. Il n'est pas à notre charge de justifier l'opposition de ces mots *esse essentiæ*, *esse existentiæ*; il nous suffit d'énoncer la thèse de notre docteur. Cette thèse ne contredit pas celle de saint Thomas, comme on l'a pensé, mais l'explique et l'explique bien [2]. Voici maintenant où commence leur désaccord. Toutes les espèces que saint Thomas a rencontrées dans l'intelligence humaine comme venues de la considération des choses, étaient, en Dieu, avant les choses, comme idées, si ce n'est, toutefois,

[1] *Quodlib.* Quodl. 5; quæst. 5.

[2] M. Rousselot (*Etudes sur la Phil. au Moyen-Age*, t. II, p. 315), interprétant un passage de l'ouvrage de Filippo Fabri qui a pour titre : *Philosophia Naturalis*, expose que saint Thomas refuse l'essence aux idées divines pour ne leur attribuer, comme l'a fait Leibnitz, que la puissance. Tout ce que nous avons dit ci-dessus sur l'idéologie de saint Thomas est erroné, si M. Rousselot a bien compris les subtiles distinctions de Fabri et de son maître Duns-Scot. Voici le passage du docteur de Faenza : « Tenet divus Thomas, *in rebus creatis*, duplicem compositionem, alteram ex materia et forma, et hæc est in rebus creatis materialiter tantum; altera est ex essentia et ipsamet existentia, et vult quod essentia respectu existentiæ se habeat veluti potentia, existentia vero ut actus; essentia enim, secundum eum, habet potentiam recipiendi existentiam : per priorem compositionem *res* acquirit esse quidditativum specificum et intelligibile abstractum a singularitate et a causalitate efficientis et finis; per posteriorem vero compositionem *res* acquirit esse existentiæ. » (*Philos. Nat. J. D. Scoti*, auct. Phil. Fabro, Faventino.) On le voit, il ne s'agit pas ici des idées divines, mais des choses créées, des natures, et c'est en elles, en ces natures, que saint Thomas assimile l'essence à la puissance, disant, au rapport de Fabri; que cette essence est à l'existence ce que la puissance est à l'acte.

les rapports de ces idées entre elles, rapports conçus, il est vrai, par Dieu, mais non réalisés, *non reales, sed concepti* [1]. Henri fait la même réserve au sujet des rapports : « Respec- « tus ideas non habent in Deo, quia nihil realitatis proprie « important [1]; » mais il ajoute qu'outre ces rapports les individus eux-mêmes ne sont pas représentés en Dieu par des idées adéquates à la réalité discrète, séparée, qu'ils possèdent hors de leur cause : « Individua proprias ideas in Deo non ha- « bent [2]. » Quoi donc? Dieu ne connaîtrait-il pas toutes les parties de son œuvre, tous les nombres de ses créatures ? Henri ne dit pas cela, mais il soutient que la notion des nombres est contenue dans l'idée de l'unité, la notion de la partie dans l'idée du tout, la notion de l'individu dans l'idée de l'espèce. Donc Dieu connaît les particuliers, parce qu'il connaît le principe de la divisibilité de l'essence, mais chacune des individualités que l'essence est en puissance de produire par la division de ses parties n'est pas une idée distincte dans l'entendement divin [3]. Rappelons-nous que saint Thomas allait jusqu'à poser, en Dieu, une forme idéale correspondant au dernier terme de l'acte : « Idea *hujus creaturæ* [4]. » Lorsque nous aurons fait connaître la définition que Henri de Gand a donnée de l'universel *in re*, on appréciera ce qu'emporte cette négation des idées particulières au sein de la pensée divine, ou, pour mieux parler peut-être, ce qui, dans son système, la motive, l'autorise.

« Quand on veut résoudre une question concernant la « puissance active de l'ouvrier suprême, il est une règle qu'il « faut observer. Cette règle consiste à étudier la puissance

[1] *Summæ* pars. I, quæst. XV. — [2] Quodlib. V, quæst. V.

[2] Quodlib. V, quæst. III. Dans son *Thesaurus Theol.*, Jean Picard cite cette phrase du commentaire sur les *Sentences* (I, 37) qui renferme la même décision : « Scientia in Deo essentialis est, non particularis et propria. »

[3] Quodlib. II, quæst. I. — [4] *Summæ* p. I, quæst. XV, art. 3.

« passive, considérée comme le récipient et le terme de l'ac-
« tion divine, pour voir si quelque puissance passive corres-
« pond dans la nature à la puissance active que nous supposons
« en Dieu. » Voilà ce que professe Henri de Gand [1], et, ne manquant pas d'observer cette règle, il se demande si, dans les choses, *in re*, l'universel n'est pas antérieur en acte à l'individuel, ne le suppose pas, ne le contient pas substantiellement. M. Huet a recueilli diverses sentences de notre docteur qui vont toutes à prouver que l'universel est dans les choses, et qu'il y est en tant qu'universel, avant de recevoir sa détermination suprême de l'intellect humain. De ces sentences, la plus énergique, la plus significative, est celle-ci : « La raison de
« l'universel consiste bien moins dans le procédé par lequel
« on affirme le même de plusieurs, que dans la nature et
« dans la propriété de la chose affirmée, chose qui doit être
« une nature, une essence quelconque. En effet l'universel
« se prend de deux manières, pour l'objet qui est une
« essence, une nature, et pour la susceptibilité d'être prédi-
« dicable de plusieurs..... : Duo enim includit, in se uni-
« versale, et rem ipsam quæ est essentia et natura aliqua et
« rationem prædicabilis de pluribus [2]. » Cette phrase pourrait nous suffire ; elle est le premier et le dernier mot d'un système : mais il nous importe encore de savoir comment Henri l'a développée. Interrogeons-le donc, pour nous satisfaire, sur les questions à l'occasion desquelles Albert-le-Grand et saint Thomas ont produit des déclarations absolument contraires à celles que nous venons d'entendre. On se demande ce que c'est que l'*Hylè*, la matière primordiale dépourvue de toute forme. Est-elle? *Existe-t-elle?* Saint Thomas est sur ce point, comme nous le savons, on ne peut plus résolu. Non, dit-il, la matière n'existe pas avant l'acte qui la

[1] Quodlib. v, c. iii. — [2] M. Rousselot, *Etudes*, t. II, p. 311.

détermine, qui la produit au titre de *cette* matière ; la matière indéterminée n'est qu'en puissance de devenir. Ecoutons maintenant le Docteur Solennel. « Il faut, tel est son début, « écarter dès l'abord cette fausse opinion que certains phi- « losophes ont de la matière : ils racontent qu'elle n'est rien, « si ce n'est quelque puissance, qu'ainsi donc elle n'est pas « par elle-même, et que sa nature propre la distingue si peu « du non-être, que, si la forme l'abandonne, aussitôt elle « cesse d'exister. » Voilà l'opinion de quelques philosophes, mais non de tous, et ici se placent les témoignages des autorités, qui, suivant Henri, protestent contre cette thèse, c'est-à-dire les témoignages de Platon, de saint Augustin, d'Avicenne. Notre docteur les confirme en ces termes : « Quia « igitur materia non ita est prope nihil, nec ita in potentia « quin sit aliquà *natura et substantia* quæ est capax forma- « rum, *differens per essentiam a forma*, nec habet *esse suum* « *quo est quid* capax formarum a forma, sed a Deo, *et im-* « *mediatius quam ipsa forma*, in quod ipsarum formarum « productio quodammodo magis propriè dici poterit for- « matio quædam de ipsa materia quam creatio, non est « dicendum, propter debile esse et potentiale materiæ, quasi « omnino possibilitas esse ejus simpliciter dependeat a forma, « sed magis e converso, *immo ipsa est susceptibilis esse per se*, « tanquam per se creabilis et propriam habens ideam in « mente creatoris [1]. » Telle est la thèse que le Docteur Solennel oppose à celle d'Aristote, d'Albert et de saint Thomas : la matière est par elle-même quelque nature, quelque substance, qui diffère en essence de la forme, qui vient plus immédiatement, c'est-à-dire avant la forme, du principe commun de toute génération. Mais il ajoute : « Licet « secundum communem cursum institutionis naturæ, sic sit

[1] Quodlib. I, quæst. X.

« facta materia ut aliqua actione naturæ non possit omnino « spoliari forma, quia actione pura naturæ non est unius « corruptio sine alterius generatione, tamen actione crea- « toris spoliari potest ab omni forma, ut illud quod formæ « est dimittat suæ naturæ ne conservetur ab ipso, et ideo « cadit in nihilum ; id autem quod materiæ est in esse con- « servet per se cujus ipsa est susceptibilis. Non enim minus « potens est Deus materiæ esse conservare, quam ipsam « creare ; imo si non conservaret, nec in composito staret... « Simpliciter ergo dicendum quod actione divina superna- « turali materia potest per se subsistere nuda ab omni « forma [1]. » Première proposition : La matière ne tient pas son acte de la forme ; la matière est par elle-même quelque substance. Seconde proposition : La matière ne se trouve pas plus, dans la nature, dépourvue de la forme, que la forme ne s'y trouve dépourvue de la matière. Mais telle est la conclusion : La matière, la forme sont deux éléments du composé, qui appartiennent l'un et l'autre, au même titre, au genre de la substance. Continuons : « Ad argumentum phi- « losophicum quo vane sustentati sunt, quod materia de « se est in potentia nullum habens actum sine forma, et esse « subsistens est in aliquo actu, quia esse est actus entis....., « Philosophus dicit esse æquivoce convenire novem generi- « bus, quia non est idem, neque ejusdem rationis, in novem « generibus, quia diversæ sunt rerum essentiæ quibus, se- « cundum ipsum, habent non solum quod sint aliquid in suo « genere, sed quod sint simpliciter. Est igitur, secundum jam « dicta, in materia considerare triplex esse : scilicet esse « simpliciter, et esse aliquid duplex ; unum quo est forma- « rum quædam capacitas, aliud quo est compositi fulcimen- « tum [2]. » Nous voici dans la patrie des entités réalistes.

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid.*

Où se trouve la matière d'une définition, il y a une forme, un degré de l'être. C'est là ce qu'il faut bien entendre. Ainsi, la matière de Socrate, séparée de la forme, donne : 1° L'être simple de la matière; 2° l'être de la matière apte à recevoir telle ou telle forme; 3° l'être de la matière qui sert de fondement à la forme de Socrate. Ce sont là, pour les nominalistes, des modes ou des degrés de l'être en un seul étant : en d'autres termes, la substance, diversement considérée, offre à l'observation différentes manières d'être; et si, par le moyen de l'abstraction, on isole tel ou tel élément du composé, cet élément peut lui-même être l'objet d'une analyse particulière qui découvre des modes plus ou moins variés ; mais, en réalité, à quoi répondent ces degrés, ces modes divers? Ils répondent à des vues de l'esprit, et ne représentent pas des choses, des étants déterminés du genre de la substance. Le réalisme consiste précisément à réaliser les notions venues de l'expérience. Toutes les compositions, toutes les divisions que la logique opère, sont, pour le réalisme, non des modes de l'être, mais des êtres. Puisqu'un mode se produit, il est actuel : s'il est actuel, il a sa raison d'être comme principe d'actes ultérieurs; donc c'est un agent : aussi, dès qu'il est perçu par l'expérience, le réalisme, s'écrie-t-il : « Oportet ergo ponere aliquod agens. » Or, puisqu'un agent est doué d'une énergie propre, il a le titre du sujet, et tout sujet est substantiel, c'est-à-dire, subsistant par lui-même, en lui-même. Voilà comment les abstractions deviennent des êtres, les mots des choses; voilà comment l'imagination remplit la nature de chimères. Veut-on être bien convaincu que les formes de l'être sont, dans le système d'Henri, des étants déterminés? Il faut lire les phrases qui viennent à la suite de celles que nous avons citées : « Esse « primum quo materia habet dici ens simpliciter habet par- « ticipatione quadam a Deo, in quantum per creationem est « effectus ejus, sicut et alia, ut dictum est. Esse secundum

« quo materia est capacitas quædam habet a sua natura qua « est id quod est differens a forma ; et loquendo de tali esse, « esse sunt diversa quorumcumque essentiæ sunt diversæ. « Esse tertium non habet materia nisi per hoc quod jam ca- « piat in se illud cujus de se capax est, undé et id quod capit « dat ei tale esse, et quia illud forma est quæ non potest « alteri dare nisi quod habet, esse igitur quod habet forma « ex natura essentiæ suæ, per hoc quod perficit potentiam « et capacitatem materiæ, communicat materiæ et toti com- « posito, et tale esse est illud quod materia habet in actu, et « per quod habet actualem existentiam..... » Tout cela se comprend sans doute, mais avec peine. Qu'en devons-nous retenir ? Ceci : qu'avant la substance première d'Aristote, le premier objet de la science, cet homme, ce cheval, Henri de Gand suppose autant d'essences qu'il y a de termes pour signifier les plus subtiles décompositions de l'analyse logique. Il ne va pas sans doute jusqu'à la thèse de Platon : il serait aussitôt condamné par toutes les voix, s'il osait répéter qu'à l'origine, mais, toutefois, dans la nature et dans le temps, ce qui devait être le monde informé n'était encore qu'une matière confuse, actuelle, bien que privée de toute forme. Non, il n'imagine aucun ordre de choses naturelles avant celui-ci, avant l'acte du composé de matière et de forme ; mais ce qui, dans cet acte, lui apparaît d'abord, ce n'est pas Socrate, c'est la matière séparée ou séparable de toute forme, c'est l'un distinct du multiple. L'essence des principes d'être est en Dieu ; ces principes n'arrivent à l'existence que dans les choses déterminées : mais, comme existants au sein de ces choses, ils y sont doués de ce que saint Thomas appelle l'actualité *per priùs* ; à la notion métaphysique de l'être en soi correspond, en acte, un être, un tout, auquel adviennent par l'addition de la forme, toutes les modifications qui donnent les êtres.

On voit maintenant pourquoi, dans la doctrine théologique d'Henri de Gand, Dieu ne pense pas l'individuel. C'est que l'individuel n'est qu'un des phénomènes contingents, périssables, de l'universel, et que l'objet de la science absolue, de la science divine, est ce qui persiste dans tous les changements et non ce qui change sans cesse. Nous avons, en outre, à faire remarquer que conférer à la matière prise en soi, à la matière indéterminée, le titre de substance, de nature, et la définir un *quid* actualisé *per priùs*, *immediatiùs*, c'est refuser à la matière le principe d'individuation pour l'attribuer à l'autre élément du composé. Enfin, il résulte clairement des passages cités que le Docteur Solennel ajoute sans nécessité au nombre des êtres, lorsqu'il donne ce nom d'*être* à tout ce qui peut se dire non-seulement du composé, mais encore de chacun des éléments de la composition. Si nous n'insistons pas davantage sur ces conclusions, qui, les unes et les autres, appartiennent au réalisme, c'est que nous allons bientôt les entendre énoncer par Duns-Scot avec plus de précision et d'énergie; mais, on ne l'oubliera pas, Henri de Gand les a le premier dégagées des gloses arabes pour les opposer aux solutions contraires de saint Thomas, et c'est à ce titre qu'il est compté parmi les maîtres principaux de l'école réaliste.

Disons enfin ce que notre docteur professe au sujet de l'universel *post rem*. Il répète, après Albert et saint Thomas, que l'esprit humain forme cet universel par abstraction, composition et division, et il est d'accord avec saint Thomas pour admettre, dans l'esprit, des espèces impresses. Mais quand il s'agit d'établir dogmatiquement l'origine de ces espèces, il paraît incertain. Quelquefois il incline assez vers le péripatétisme pour ne parler que des sens : ailleurs, il fait intervenir la grâce pour expliquer la formation de certaines idées qui ne lui semblent pas venir des sens. Voici,

toutefois, une série de propositions, qui peuvent être acceptées comme contenant son dernier mot à cet égard. Nous traduisons : « Il ne faut pas dire, avec Avicenne et les « autres Arabes, qu'un agent séparé communique à l'in- « telligence humaine la science, la vertu (habitus scien- « tiarum et virtutum), comme un cachet imprime sa « figure sur une cire amollie. — Il ne faut pas dire « davantage, avec Anaxagoras et Anaximandre, que les « formes des sciences, des vertus, introduites dans l'in- « telligence humaine par la nature, y sont obscurcies « par le désordre de la matière, mais en sont déga- « gées pour être produites en pleine lumière par l'opé- « ration d'un agent extérieur. — Platon a très-bien dit « que l'homme contemple la vérité pure dans le rayonne- « ment des idées divines, et qu'il arrive par les sens non pas « à la science certaine, mais à l'opinion. — Mais Platon s'est « trompé quand il a dit que la génération des âmes a précédé « celle des corps, et que, savoir, apprendre, c'est simple- « plement se rappeler. — La proposition d'Aristote que « l'intelligence parvient d'elle-même, par elle-même, à la « science parfaite, est incomplète comme celle de Platon. — « Mais en réunissant ce qu'ils ont dit l'un et l'autre, on est « conduit, suivant saint Augustin, à la vraie méthode philo- « sophique. — Nous tenons de la nature le savoir en puis- « sance ; mais le savoir en acte, l'achèvement de la connais- « sance, est, en nous, une acquisition du travail, de « l'expérience. — La notion venue des sens n'est pas pure- « rement naturelle, mais elle est acquise, en quelque sorte, « par le moyen des objets sensibles. — La puissance intel- « lective est plus parfaite que la puissance sensitive *quoad* « *operationem et simpliciter ;* mais elle l'est moins *quoad* « *modum et secundum quid.* — La connaissance des premiers « principes, bien qu'elle ne vienne pas de l'analyse, de la

« recherche, n'est pas tout-à-fait naturelle [1]. — L'homme, « acquérant la science par voie d'analyse, de recherche, est « moins parfait que l'ange, mais plus parfait que les autres « animaux [2]. » Ce qu'il faut recueillir de ces sentences, c'est que notre docteur s'éloigne d'Aristote et se rapproche de Platon autant qu'il le peut faire sans rompre ouvertement avec la tradition péripatéticienne. Aristote lui semble attribuer trop d'influence aux espèces senties dans la formation de l'universel *post rem;* Platon, pour sa part, n'en tient pas assez compte et donne ainsi dans un autre excès. Le parti moyen qu'Henri propose consiste donc à dire que l'universel était en puissance dans l'intellect avant d'y être produit en acte par l'abstraction. Cette proposition éclectique est assez conforme à celle que saint Thomas avait déjà présentée. Voici, sur la nature intellectuelle des espèces expresses, quelques phrases d'Henri de Gand qui nous sont recommandées par M. Huet : « Sensus habet moventia particularia « extra se; anima autem habet sua intellecta universalia « intra se [3]. » — « Universale in re extra est in potentia; « in intellectu autem, in actu [4]. » — « Intellectus noster, « abstrahendo et componendo et dividendo, operatione sua « intellectuali format sibi objectum intellectuale [5]. » C'est encore la doctrine de saint Thomas que M. Lajard distingue ici, bien à tort, de celle d'Henri de Gand : nous avons, en effet, établi que, dans l'opinion de saint Thomas, les universaux intellectualisés, sans être séparés ou séparables de l'intelligence, sont, néanmoins, à son égard, ce qu'un

[1] « Cognitio primorum principiorum, quæ sit sine omni discursu et investi- « gatione, non est omnino naturaliter. » — C'est précisément la proposition contraire que M. Rousselot impute à Henri de Gand (*Etudes sur la Philosophie au moyen-âge*, t. II, pag. 309).

[2] Henrici de Gandavo *Summa Theologiæ*, pars I. quæst. IV. — [3] *Ibid.* art. 1, quæst. X. — [4] *Ibid.* art. 10, quæst. 4. — [5] *Ibid.*

objet est à l'égard d'un sujet. Quelquefois, il est vrai, Henri de Gand s'exprime en d'autres termes; mais alors il semble moins réaliste que saint Thomas. C'est quand il dit : « Habe- « mus quasi regulariter infixam naturæ humanæ notitiam, « secundum quam quidquid tale aspicimus statim hominem « esse cognoscimus... Secundum hanc notitiam cognitio nos- « tra informatur et secundum species et secundum genera re- « rum, vel natura insita, vel experientia collecta[1].» Ce langage est presque nominaliste, car il n'y a pas là distinction de la faculté de pensée et de son objet. Ce sont encore des termes nominalistes que ceux de *notitia habitualis*, *d'habitus*, employés pour désigner l'acte de la pensée, la connaissance; il est évident, en effet, que l'*habitus*, ou manière d'être habituelle du sujet, ne peut être, à son égard, une entité discrète. Mais n'insistons pas trop sur ces locutions, car lorsque le Docteur Solennel s'énonce en des termes que le nominalisme pourrait accepter, c'est qu'il rend mal ce qu'il pense : il n'est pas, en effet, moins réaliste comme idéologue qu'il ne l'est comme théologien, comme physicien.

De plus longs développements seraient superflus. Henri de Gand est souvent obscur; il semble même avoir recherché cette obscurité, craignant sans doute d'offenser par quelque proposition mal sonnante son ancien condisciple, le Docteur Angélique; mais sa doctrine, dégagée de tous les équivoques, de tous les artifices du langage, est bien telle que la définit l'ingénieux Mazzoni, une glose platonicienne des aphorismes d'Aristote. De son temps, beaucoup s'y trompèrent; mais quand Duns-Scot vint reprendre, commenter l'une après l'autre les thèses du Docteur Solennel, et lui emprunter ses principaux arguments contre le péripatétisme ontologique de saint Thomas, alors tous les yeux s'ouvrirent, et l'école

[1] Quodl. IV, quæst. VII.

dominicaine reconnut avec effroi qu'elle avait élevé, nourri dans son sein l'un de ses plus dangereux adversaires. C'est au titre de Platonicien qu'Henri de Gand obtint au XV^e^ siècle, les hommages enthousiastes de Pic de la Mirandole [1], et qu'il fut ensuite adopté jusqu'au XVII^e^ siècle, mais seulement, il est vrai, dans quelques écoles, comme le plus beau génie de la scolastique, comme le meilleur, comme le plus sûr, le plus éclairé de tous les vieux maîtres [2].

Henri de Gand avait donc, sur beaucoup de points, contredt Albert-le-Grand. En d'autres termes, car, au treizième siècle on n'accordait rien à la liberté, il avait trahi la cause de son ordre. La même trahison fut commise dans le même temps par un docteur franciscain, et, ce qui doit sembler plus extraordinaire, par un élève de cette école d'Oxford qui a produit tant d'effrénés réalistes. Nous voulons parler de Richard de Middleton, *Ricardus de Mediavilla*, qui reçut de ses contemporains les surnoms de *Doctor solidus*, *fundatissimus*, *copiosus*. Engagé chez les frères Mineurs, il fit ses premières études, comme nous venons de le dire, à l'université d'Oxford et vint ensuite à Paris où il fut reçu maître et où il professa. Son principal ouvrage est un Commentaire sur les *Sentences* imprimé à Venise en 1489 et en 1509, à Brescia en 1591, et ailleurs encore, en quatre tomes in-folio. Il reste, en outre, de ce docteur des Mélanges, ou *Quodlibeta*, publiés à Venise en 1507, 1509, in-fol., et à Paris en 1510, 1529, in-8°. — Voici comment Richard de Middleton s'exprime au sujet des idées divines : « Ab æterno non fuit veritatum aliquod totum naturale, « quia ab æterno nunquam fuit pluralitas veritatum secundum « rem ; quia omnis veritas consideratur aut ut est in intel- « lectu, aut ut est in re. Sed loquendo de veritate secundum « quod est in intellectu, non fuit ab æterno nisi una veritas,

[1] *Opp.* Mirand. in *Apol.* p. 4, editio anni 1496. *Hist. Litt.*, t. XX, p. 191.
[2] *Hist. Litt.* t. XX, p. 192.

« quia ab æterno non fuit nisi divinus intellectus. Veritas « autem existens in intellectu divino non potest plurificari « nisi secundum rationem, quia quidquid est in divino in- « tellectu realiter idem est cum eo. Si autem loquamur de « veritate secundum quod est in re; qua dicimus ista essen- « tia est vera, ut lapis verus, vel homo verus, et divina « essentia vera, sic etiam dico quod ab æterno non fuit nisi « una veritas secundum rem, scilicet veritas divinæ essentiæ, « quia ab æterno non fuit aliqua essentia, nisi divina, et ideo « ab æterno non fuit aliqua veritas, prout attenditur in « ipsa re, nisi illa veritas quæ est in divina essentia ; et illa « non est nisi una, quia realiter est idem quam ipsa essentia « divina. Quamvis autem ab æterno non fuerit pluralitas ve- « ritatum, tamen ab æterno plures veritates fuerunt intel- « lectæ, sive loquamur de veritate secundum quod est in « intellectu per comparationem ad rem, sive in re per com- « parationem ad intellectum. Sicut enim essentiæ omnium « naturarum ab æterno fuerunt intellectæ a divino intel- « lectu, quamvis ab æterno non fuerunt, ita veritates, « quamvis ab æterno non fuerunt, tamen ab æterno fuerunt « intellectæ [1]. » Ainsi, point d'essences créées antérieure- ment aux natures, aux choses déterminées; avant le jour natal des choses, il n'y a d'autre essence que l'essence de Dieu : point d'intelligences éternellement séparées de leur cause et concourant avec elle à la génération des choses sublunaires; il n'y a d'éternel parmi les intelligences, que l'intelligence de Dieu : enfin, point de distinctions entitatives, point de différences formelles entre les idées de Dieu. C'est la thèse de saint Thomas, ingénieusement, mais librement, interprétée, et dans le sens qui la rapproche davantage du nominalisme. Quand on dit que les idées de toutes les choses générables

[1] In librum I. *Sent.* dist. XIX, art. 3.

existent éternellement dans l'intellect divin, il faut bien prendre garde, suivant notre docteur, que cela ne s'entend pas d'une pluralité, d'une multitude de concepts, résidant, au titre d'espèces, au titre d'entités conceptuelles, dans l'entendement divin. « Ab æterno non fuit nisi divinus intellectus ; » et tout ce qui est dans l'intellect divin est de son essence ; la pensée divine est ce qu'elle pense, et ce qu'elle pense est la pensée divine : « Quidquid est in divino intellectu realiter « idem est cum eo. » Mais si la pensée divine n'est, avant le temps, qu'une seule pensée, cette unique pensée renferme la diversité qui, dans le temps, doit se produire hors de sa cause : en ce sens, on peut dire que toutes les choses furent éternellement pensées par Dieu. Ce langage est subtil et profond. Nous ferons remarquer qu'il respecte le mystère de l'intelligence suprême. C'est une réserve peu commune au treizième siècle.

. . . . . .

Pour montrer combien Richard de Middleton s'est écarté des principes de l'école franciscaine, nous n'avons plus qu'à faire connaître son opinion sur l'universel *in re*. « Quelques « docteurs, dit-il, ont prétendu que l'universel de tous les « singuliers possède l'existence réelle comme non séparé des « singuliers, comme existant indivis chez chacun des singu- « liers qu'il contient, *quod sub ipso continetur*. Ainsi l'univer- « salité des hommes n'éprouve aucune altération quand une « personne humaine s'altère, disparaît, l'universel subsis- « tant tout entier chez le reste des hommes, et aucun « universel ne peut disparaître, si ce n'est quand dispa- « raissent tous ses singuliers. Lorsqu'un homme vient à « l'être, l'universel humain, *universale hominis*, ne naît pas « pour cela, mais l'homme nouveau prend en soi ce qui lui « était réservé dans les autres hommes. Et nos docteurs di- « saient que cette essence universelle est l'objet propre, l'ob- « jet premier de toute intellectualisation, et que l'intelligence

« du singulier vient par réflexion de l'intelligence de cet « universel existant dans les singuliers.... Et lorsqu'on leur « opposait que la même nature ne peut être indivise au sein « de plusieurs suppôts, ils répondaient que ce principe re- « pousse l'hypothèse de l'identité en nombre, et non pas « celle de l'identité en espèce. Mais cette doctrine est fausse, « insoutenable. La fausseté en est assez démontrée par ce « que déclare le philosophe au septième livre de sa *Métaphy- « sique*, là où il prouve non-seulement que les espèces ne « sont pas séparées des singuliers, mais encore que les uni- « versaux n'existent pas en acte dans les singuliers [1]. » Cela est dit en de bons termes : le plus résolu des maîtres dominicains n'en saurait employer de plus nets, de plus précis.

Parmi les docteurs Franciscains qui ont laissé de côté la tradition de leur école, pour suivre les inspirations de leur logique ou de leur génie, il faut placer au premier rang Roger Bacon. Né vers l'année 1214, dans le comté de Sommerset, à Ilchester, Roger Bacon fréquenta, dans sa première jeunesse, l'école d'Oxford. Puis il vint à Paris, « suivant l'usage des « gens de sa nation [2], » achever ses études, solliciter et obtenir le grade de docteur en théologie. Ensuite, il quitta le siècle, moins sans doute par vocation religieuse que par goût pour la retraite, pour le travail solitaire, et se fit admettre dans un couvent de Franciscains. Ce fut alors qu'il forma le grand projet d'amener les esprits avides de connaître sur un terrain trop négligé, celui des sciences dites positives, et que, dans ce but, il étudia tour à tour, avec le même zèle, la physique, la chimie, l'astronomie, les mathématiques, l'optique et la mécanique. Ses frères en religion, étonnés de le voir occupé, du matin au soir, à déchiffrer des manuscrits arabes, hébreux ou grecs, à tracer sur les murs de sa cellule des lignes mys-

[1] In II *Sent.* dist. III, art. 3, quæst. I. — [2] « More suæ gentis. » Brucker, *Hist. Crit.*, t. III, p. 818.

térieuses, et à décomposer des substances dans des vases de forme étrange, ne tardèrent pas à le regarder comme un magicien, et le surveillèrent avec une attention toute particulière, espérant bien le surprendre en flagrant délit de commerce avec l'esprit des ténèbres. Mais vraisemblablement le diable fut plus fin qu'eux, car, malgré toute leur vigilance, ils ne le virent jamais soit entrer dans la cellule de frère Roger, soit en sortir. Conservant, néanmoins, la plus grande méfiance à l'égard d'un moine occupé d'études réputées si dangereuses, ils lui interdirent, sous des peines spéciales, de rien publier de ses écrits [1]. Cette interdiction fut-elle rigoureusement observée? Nous n'avons pas lieu de le croire, quand nous voyons Guy Foucauld, élevé sur le siége papal sous le nom de Clément IV, écrire à Roger Bacon, et lui demander, au mépris de l'injonction conventuelle, une copie de son *Opus Majus*. Pour se montrer si curieux de posséder cet ouvrage, il devait en connaître déjà quelque chose. Sous le pontificat de Clément IV, personne n'osa troubler le repos d'un philosophe qui passait pour avoir, à la cour de Rome, de si puissants protecteurs. Mais, après la mort de ce pape, les ennemis de Bacon commencèrent à s'agiter, et leurs dénonciations parvinrent jusqu'à Jérôme d'Ascoli, général des Franciscains. Celui-ci prononça la plus sévère sentence contre l'audacieux investigateur des arcanes de la nature. Ainsi condamné par les plus incompétents et les moins impartiaux de tous les juges, Roger Bacon fut jeté dans un cachot où il resta près de neuf ans. Il n'en sortit qu'en 1293, et mourut l'année suivante. Précurseur de Galilée, il apprit avant lui combien il est téméraire d'offenser les préjugés de la multitude, et de vouloir faire la leçon aux ignorants.

[1] « Sub præcepto et pœna amissionis libri, et jejunio in pane et aquâ pluribus diebus. » — M. Jourdain, *Recherches critiques*, p. 416. M. Rousselot, *Études sur la Philosophie au moyen-âge*, t. III, p. 147.

Le principal ouvrage de Roger Bacon est son *Opus Majus*, publié pour la première fois à Londres par Samuel Jebb, en 1733, in-fol., et depuis à Venise, en 1750, in-4°. De tous ceux qui nous restent, c'est le seul qui ait vu le jour [1]. M. Jourdain en a fait, dans ses *Recherches*, une ample analyse [2]. On y trouve bien quelques mots sur les questions controversées, et le sens de ces mots est plutôt nominaliste que réaliste [3]; mais il ne faut pas s'y arrêter : Bacon paraît mépriser tous ces problèmes dont l'examen éloigne des faits, qui fatiguent l'esprit, l'épuisent en de vaines contentions et n'ajoutent rien, dit-il, au domaine de la science. L'étude des livres a trop long-temps détourné la jeunesse de l'étude de la nature : la recherche des distinctions les plus subtiles, des syllogismes les plus saisissants, a, d'ailleurs, produit moins de théologiens que de théosophistes, et c'est ainsi que la vraie philosophie et la vraie religion ont été compromises du même coup par tant de docteurs enflés d'orgueil, légers de savoir, qui se sont tous donnés pour les plus fidèles disciples d'Aristote, et se sont, les uns et les autres, si fort éloignés du Maître. Et puis est-t-il besoin de parler toujours d'Aristote, d'Avicenne, d'Averrhoës et de tous ces anciens ? Qu'on laisse enfin en repos leurs volumes déjà chargés de tant de gloses, et qu'on se mette à l'étude du grand livre, ouvert à tous, la nature : on y trouve ce que n'apprendront pas, assurément, les plus patientes enquêtes sur le sens de tel ou tel mot, sur la conclusion légitime de telles ou de telles prémisses. C'est une

[1] Il faut consulter, au sujet des ouvrages inédits de Roger Bacon, le travail de M. Leclerq, publié dans le tome XX de l'*Histoire littér. de France*. Depuis que ces lignes sont écrites, M. Cousin a donné la description très-étendue d'un manuscrit de Corbie qui contient deux gloses de Roger Bacon, l'une sur la *Physique*, l'autre sur la *Métaphysique* d'Aristote. Ce manuscrit est aujourd'hui dans la bibliothèque d'Amiens. *Journal des Savants*, août 1848.

[2] Pages 118 et suiv. de la première édition. — [3] M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 196.

voie nouvelle sans doute, mais « C'est la vanité qui nous porte « à persister dans nos idées, à les défendre et à repousser « toute innovation qui les contrarie, quelqu'utile qu'elle soit. « Quiconque a voulu renouveler le mode d'étude en vigueur, « a rencontré des contradictions et des obstacles. Outre les « exemples que pourraient nous fournir la Bible et l'histoire « des Pères, la philosophie nous en offre de nombreux. Aris- « tote entreprit de combattre les anciennes opinions et d'en « publier de nouvelles. Sa philosophie resta long-temps dans « l'oubli. Avicenne, le premier, la mit en pleine vigueur chez « les Arabes ; car le vulgaire des philosophes l'ignorait ; ayant « lui, elle était peu cultivée et l'on n'en connaissait qu'une « partie. Avicenne, principal commentateur et le plus grand « imitateur d'Aristote, a été vivement attaqué par ceux qui « l'ont suivi. Averrhoës et plusieurs autres l'ont critiqué « outre mesure. Tout ce que dit Averrhoës obtient aujour- « d'hui le suffrage des hommes sages, quoiqu'il ait été long- « temps négligé, rejeté, réprouvé par les plus célèbres doc- « teurs : peu à peu sa philosophie, assez digne d'estime en « général, a été appréciée. On sait que, de notre temps, on « proscrivit, à Paris, la *Philosophie naturelle* et la *Métaphy- « sique* d'Aristote, exposées par Avicenne et par Averrhoës ; « et, par l'effet d'une grossière ignorance, les livres qui les « contenaient et ceux qui les étudiaient furent frappés d'ex- « communication pendant un assez longtemps. Donc, puis- « que les écrits des plus grands docteurs, malgré leur mérite, « sont défectueux, ou ont besoin de correctifs, on voit claire- « ment l'erreur de ceux qui s'opposent à la propagation des « vérités utiles, parce qu'elles sont nouvelles [1]. » Qu'est-ce que la nouveauté ? C'est la science des choses jusqu'alors inconnues. « Si par exemple, dit Roger Bacon, on m'objecte

[1] Traduction et Analyse de M. Jourdain, *Recherches*, p. 420.

« que ni Platon, ni Aristote, ni le grand Hippocrate, ni Ga-
« lien n'ont su trouver le secret de prolonger la vie, je répon-
« drai que ces grands hommes ne sont pas même arrivés à
« certaines connaissances d'un intérêt secondaire, qui ont
« été reconnues par d'autres penseurs venus après eux....
« Aristote peut donc n'avoir pas pénétré les derniers secrets
« de la nature, comme les savants d'aujourd'hui ignorent
« eux-mêmes beaucoup de vérités qui seront familières aux
« écoliers les plus novices des temps futurs [1]. » Ces passages nous semblent résumer assez fidèlement les fréquents appels à l'esprit d'indépendance, qui se rencontrent dans les divers écrits de Roger Bacon. Ses contemporains l'ont appelé le *Docteur merveilleux*, *Doctor mirabilis*. Ce n'était pas le nom qui convenait le mieux à ce contempteur véhément de la méthode rationaliste, à qui l'étude des choses inspirait un si vif enthousiasme, à ce premier inventeur du *Nouvel Organe*, dont l'ignorance et l'envie doivent méconnaître et proscrire l'usage jusqu'à la venue de son illustre homonyme, le baron de Verulam.

Pourquoi cet homme extraordinaire exerça-t-il si peu d'influence, et laissa-t-il à peine quelques continuateurs de ses studieuses recherches ? Parce qu'il avait osé traiter avec dédain la méthode des écoles au moment où elle était le plus en faveur. Toutes les choses sont nées pour mourir, et ce qui se dit des créatures de Dieu, peut se dire aussi bien des ouvrages de l'intelligence humaine. La méthode scolastique doit donc un jour tomber dans le discrédit; mais, à la fin du treizième siècle, elle est encore assez loin d'avoir fourni toute sa carrière : les esprits étant occupés de problèmes qu'elle semble seule pouvoir résoudre, on ne l'abandonnera pas assurément au gré du premier novateur qui viendra déclamer contre elle.

[1] *Encyclopédie Nouvelle*, art. SCOLASTIQUE.

En effet, il ne s'agit pas encore de savoir si la physique est une étude plus noble et plus utile que la logique : la question pèndante est tout autre ; il s'agit de rechercher, aux points de vue divers de l'une et de l'autre science, si la doctrine de saint Thomas est la véritable doctrine d'Aristote, et si les opinions que l'on expose dans l'école dominicaine, sur la nature et les modes de l'être, doivent être préférées à celles qu'on fait valoir chez les Franciscains. Là est le débat actuel, et l'on n'écoute guère ceux qui prétendent détourner l'attention, et l'appeler sur d'autres problèmes. Jusqu'à présent, nous n'avons vu dans l'arène que les régents des deux principales écoles : bientôt la mêlée sera générale ; dans toutes les chaires ouvertes à l'enseignement de la jeunesse, la solution thomiste sera soutenue ou combattue par des alliés, par des adversaires également passionnés.

Parmi ces alliés se présente, au premier rang, le célèbre Gilles de Rome, Ægidio Colonna, qui porte le surnom de *Doctor fundamentarius*. Né à Rome, d'une famille patricienne de Naples, Ægidio Colonna vint, jeune encore, à Paris, suivre les leçons de frère Thomas, et se fit bientôt compter au nombre de ses plus zélés défenseurs. Mais il n'appartenait pas, en religion, à l'institut de Saint-Dominique ; il avait pris l'habit de saint Augustin. Ce fut pour les thomistes un partisan d'autant plus précieux : étant devenu le plus éminent docteur de son ordre, il le gagna tout entier à la cause du nominalisme modéré. C'est ce que nous atteste un décret rendu par l'assemblée générale des religieux de saint Augustin, tenue à Florence en 1287. En voici le texte : « Quia venerabilis ma-
« gistri nostri Ægidii doctrina mundum universum illustrat,
« definimus et mandamus inviolabiliter observari ut opinio-
« nes, positiones et sententias scriptas et scribendas præ-
« dicti magistri nostri omnes ordinis nostri lectores et stu-
« dentes recipiant, eisdem præbentes assensum et ejus doc-

« trinæ, omni qua poterunt sollicitudini, ut et ipsi illuminati « alios illuminare possint, sint seduli defensores [1]. » Quoi de plus flatteur qu'une telle décision ! Ce qui est plus singulier encore, vers la fin du dix-septième siècle, alors que les traditions de la scolastique paraissaient irrévocablement compromises, alors que les Dominicains eux-mêmes avaient abandonné l'étude et la défense de cette philosophie qui avait été presque leur religion, la règle prescrite par l'assemblée de Florence était encore en pleine vigueur chez les Augustins. Nous en avons une preuve suffisante dans le titre de cet ouvrage de Gavardi : *Schola Ægidiana, sive theologia exantiquata, juxta doctrinam S. Augustini à B. Ægidio Colonna expositam;* Neapoli, 1683, 6 vol. in-folio: Ægidio Colonna mourut en 1316, archevêque de Bourges et primat d'Aquitaine. Ambrosio Coriolano, Onuphrio Panvinio, et Angelo Roccha lui attribuent environ soixante opuscules théologiques ou philosophiques. Les plus importants sont : *De Regimine principum libri tres*, publié pour la première fois à Augsbourg, en 1473, in-folio, par Zainer, et souvent réimprimé depuis cette époque; *Defensorium seu correctorium corruptorii librorum sancti Thomæ*, Naples, 1644, in-4°; *Quodlibeta*, Bologne, 1481, et Louvain, 1646, in-fol.; *De Ente et Essentia*, édition du quinzième siècle, sans indication d'année ni de lieu; *De materia Cœli*, Padoue, 1493, in-fol.; *Commentarii in octo libros Physicorum Aristotelis*, Padoue, 1483, in-fol.; *In Aristotelem de Anima*, Pavie, 1491, in-fol.; *Super libros Priorum Analyticorum*, Venise, 1499, in-folio; *Super libros Posteriorum*, Padoue, 1478, in-fol.; *Quæstiones Metaphysicales*, Venise, 1499, in-folio. Ce ne sont là, disons-nous, que les principaux ouvrages d'Ægidio Colonna : on en a publié d'autres, et quelques-uns sont encore inédits. Cepen-

[1] In vita Ægidii, ab Angelo Roccha, *Defensorio* præfixa.

dant, quelle qu'ait été la fécondité, quel qu'ait été le renom de ce docteur, il n'y a, pour ainsi parler, rien de nouveau dans ses écrits si nombreux et si divers : c'est un interprète, un apologiste fervent de saint Thomas ; ce n'est pas un inventeur d'opinions et de thèses. On ne peut, toutefois, lui refuser le mérite d'avoir parfaitement compris les opinions de son maître adoptif, d'en avoir dégagé tous les points obscurs au profit de cet éclectisme qu'on peut appeler indifféremment un nominalisme éclairé ou un réalisme discret, et d'avoir battu, sur ce terrain, tous les Platonisants auxquels il eut affaire. Nous ne reproduirons ici que les assertions principales de sa doctrine.

La matière dépourvue de la forme n'est qu'en puissance de devenir ; elle n'est pas. Ce qui attribue l'acte, l'existence à la matière, c'est la forme : à la venue de la forme, la matière devient. Quel est le premier sujet ? c'est la substance première, et la substance première, cet homme, ce cheval, est un composé. Il ne faut donc chercher aucun être réel avant le composé. Il y en a sans doute, dans l'ordre des choses éternelles ou divines, dans l'ordre des substances séparées : mais dans l'ordre des choses soumises au contrôle de l'expérience, dans l'ordre des choses nées, naturelles, il n'y en a pas. Un composé se compose d'éléments ou de parties. Quels sont les éléments de la substance première ? On l'a dit : c'est la matière, c'est la forme. La matière est ceci, cela ; la forme est ce qui actualise, vivifie, anime, meut à l'acte premier et à tous les actes futurs cette quantité de matière déterminée par l'étendue. Dit-on que la quantité est une forme accidentelle, que la venue d'une forme accidentelle ne saurait être antérieure à l'acte d'être, et que, par conséquent, aucun sujet déterminé n'est en acte avant la venue de la forme substantielle ? Ægidio l'accorde : oui, dit-il, pour être cette substance, il faut être ; mais comme il est impossible d'être sans être cette substance,

la forme accidentelle accompagne nécessairement la matière au moment où elle devient, et si l'acte de la forme substantielle est ce par quoi *la* chose est, la matière qui devient n'est devenue *cette* chose que par sa quantité, son étendue, sa forme concomittante ; et, puisqu'il n'y a pas de chose qui ne soit ou celle-ci, ou celle-là, on peut, on doit soutenir que le principe individuant de la substance est, à l'égard de la forme substantielle, c'est-à-dire de la forme spécifique, la matière singulièrement déterminée par la quantité [1]. C'est ce qu'avait dit saint Thomas. De ce qui précède, il faut encore conclure que toutes les actualités ou formalités de la substance dépendent de la forme substantielle. Puisqu'elle actualise même l'étendue, cette condition inséparable de la matière, à plus forte raison sera-t-elle la source, le principe de toutes les manières d'être substantielles de la substance. Donc, à bien parler, il n'y a qu'une forme nécessaire, et toutes les autres ne sont, à l'égard de celle-ci, que des formes adjacentes ou assistantes [2]. C'est encore une des conclusions fondamentales de la doctrine thomiste. Enfin, sur la thèse des vérités, substituée, comme on l'a vu, par Richard de Middleton, à la thèse des essences, Ægidio déclare qu'il y a trois sortes de vérités : la vérité logique, dont le lieu propre est l'intellect humain ; la vérité réelle, qui réside dans les choses, et la vérité absolue, qui est en Dieu. Entre ces trois vérités il existe un rapport nécessaire : non-seulement Ægidio le reconnaît, mais il le prouve, et c'est un des points sur lesquels il insiste davantage. Cette preuve ne peut être que réaliste.

[1] *Correctorium*, p. 100 et suiv.

[2] « Sic conjungitur anima corpori et forma substantialis materiæ, sicut id quod est in potentia simpliciter conjungitur ei quod est dans esse simpliciter. Solum ergo primum esse quod recipit materia est esse substantiale : cæteras vero actualitates omnes esse per accidens. » Ægidius Romanus, *Quæstio de gradibus formarum accidentalium.*

Nous le reconnaissons. Le réalisme d'Ægidio Colonna est celui de saint Thomas.

Voici donc l'ordre de saint Augustin qui se prononce en faveur des thèses dominicaines. C'est un échec bien grave pour l'autre parti. Il doit encore en éprouver d'autres. Vers le même temps, Humbert, abbé de Prulli, de l'ordre de Citeaux, édite plusieurs commentaires sur la *Métaphysique*, sur le *Traité de l'Ame*, sur les *Sentences* : pour quelle doctrine se déclare-t-il ? Pour celle de saint Thomas ; et cette déclaration est dégagée de toute précaution oratoire : le nouvel interprète d'Aristote termine un de ses commentaires en reconnaissant qu'il a choisi saint Thomas pour son modèle, pour son maître, et qu'il a, sans beaucoup de travail, compilé et paraphrasé les décisions de ce grand docteur. Aucun autre religieux de Citeaux n'ayant pris la parole pour contredire l'abbé de Prulli, le parti de saint Thomas envahit l'école des Bernardins [1]. C'était une importante conquête. Les moines de Citeaux jouissaient d'une grande considération, et, dès l'origine, ils avaient témoigné le zèle le plus ardent pour les intérêts de la foi : on ne pouvait donc les soupçonner de les trahir au profit de la logique ; aussi, quand, pour justifier les scrupules de leur orthodoxie, les religieux de saint François alléguaient l'autorité d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, les Cisterciens nommaient saint Bernard. Quels avaient été les progrès de l'esprit philosophique ! Assurément, on ne signalerait pas de nombreuses différences entre la doctrine d'Abélard et celle de saint Thomas : ce sont deux tiges jumelles qui partent du même tronc, pour se développer ensuite avec plus ou moins d'énergie, et produire plus ou moins de rameaux. Voilà donc les disciples de saint Bernard

[1] Il faut consulter sur Humbert, abbé de Prulli, la Notice publiée sur cet écrivain par M. Victor Leclerc, dans le tome XXI de l'*Histoire littéraire*, p. 86-90.

qui sont devenus, à quelque degré, les complices d'Abélard! C'est ainsi que la vérité punit l'erreur. Elle n'élève pas de bûchers, elle ne lance pas de foudres; mais elle pénètre doucement dans les esprits les plus rebelles, et les éclaire lorsqu'ils fuient la lumière : puis, lorsqu'elle s'est rendue maîtresse de la place, elle oblige l'ennemi à faire l'aveu de sa défaite, et se donne aussi souvent qu'elle le peut le spectacle de ces éclatantes capitulations. C'est là toute sa vengeance.

Après les Cisterciens, la doctrine de saint Thomas gagna les Sorbonnistes. Nous avons parlé des contestations qui s'étaient élevées entre l'Université de Paris et les ordres religieux. Durant ces orages, l'Université n'avait pas rencontré d'amis plus fidèles que les membres de la société de Sorbonne, et, parmi ceux-ci, aucun ne s'était plus signalé que Siger de Brabant. Mais quoi? Parce que l'enseignement séculier avait été contraint de défendre ses priviléges menacés, et parce qu'il avait eu principalement affaire dans cette lutte mémorable aux religieux de saint Dominique, la Sorbonne devait-elle, par esprit de rancune, rejeter la philosophie dominicaine et se précipiter aveuglément dans le parti de l'erreur? Non sans doute, et, d'ailleurs, qu'on le remarque, elle aurait trouvé d'autres religieux à la tête de ce parti. Siger de Brabant formula la profession de foi de la Sorbonne. Cette profession de foi, c'est la doctrine thomiste sans aucun changement. Il est rare, au treizième siècle, que l'on invoque l'autorité d'un docteur contemporain : on ne désigne par leur nom que les maîtres anciens, Aristote, Platon, Themistius, Avicenne, Averrhoës. Siger de Brabant n'a pas même cette réserve. Il est de la secte de saint Thomas, et il le dit franchement, à haute voix, pour que personne ne l'ignore [1]. Son confrère Godefroid des

[1] *Quæstiones de anima intelleotiva.* Manuscr. de Sorbonne, aujourd'hui sous le n° 963. Il faut consulter sur Siger de Brabant l'excellente Notice insérée par M. V. Leclerc dans le tome XXI de l'*Hist. littér.*, p. 96-127.

Fontaines, ne met pas moins de sincérité dans ses déclarations. Cependant les historiens des ordres religieux ne sont pas de cet avis, les uns comptant Godefroid des Fontaines au nombre des défenseurs de saint Thomas, les autres affirmant qu'il fut un de ses véhéments adversaires. Ce Godefroid des Fontaines, chancelier de l'Eglise et de l'Université de Paris, fut un des docteurs les plus considérables du treizième siècle. On comprend donc que l'opinion d'un tel personnage ait été réputée d'un grand poids, et que chacun des deux partis se soit disputé son témoignage. Il est vrai de dire que, sur certaines questions étrangères à la philosophie, Godefroid des Fontaines s'est bien souvent séparé de saint Thomas ; il appartenait au clergé séculier et n'aimait pas les ordres mendiants : c'est un sentiment dont il n'a pas fait mystère. En outre, comme il n'était aucunement obligé de croire à l'infaillibilité du Docteur Angélique, il s'est permis de censurer quelques-unes de ses thèses dogmatiques, et il ne l'a pas toujours fait en de mauvais termes. Mais a-t-il donné pour cela dans les écarts franciscains ? On va l'apprendre.

Dès l'abord Godefroid des Fontaines se déclare ; il est l'ennemi des abstractions réalisées, et il veut restituer aux termes du vocabulaire scolastique leur sens primitif, leur sens véritable. Toutes les erreurs de la doctrine réaliste ont une commune origine ; elles viennent de l'abus des distinctions. Pour ramener dans le droit chemin les esprits égarés, il s'agit de prouver qu'en multipliant les mots, on n'a pu faire aucune addition au nombre des substances. C'est une preuve que Godefroid des Fontaines se charge de fournir.

Une des distinctions les plus accréditées est celle de l'être et de l'essence. *Esse*, *essentia* sont deux mots qui ne s'emploient pas toujours indifféremment : l'un a quelquefois plus d'énergie que l'autre. Mais il ne suit pas de là qu'ils signifient des choses diverses. Qu'est-ce en effet que l'*être* pris en soi ?

Quand on le distingue de l'*essence*, ce n'est rien que la puissance de devenir. Or, toute puissance est nécessairement dans un sujet. Quel est donc le sujet de cette puissance qu'on appelle *être?* Est-ce, par hasard, la matière encore indéterminée, la matière qui n'a pas reçu de la forme l'acte qui donne l'essence? Mais ce n'est là qu'une fiction. Laissons les mots, venons aux choses. Voici le feu, et l'on distingue dans le feu l'être et l'essence; l'être, c'est ce qui répond au mot *feu* pris absolument, sans aucune acception de qualités intrinsèques ou extrinsèques; l'essence, c'est le feu qui brûle, et qui tient cette propriété de brûler, de la forme jointe à la puissance. Soit! ces distinctions sont admises : mais en quel lieu trouve-t-on le feu qui ne brûle pas? C'est une question bien simple. Eh quoi? trouble-t-elle à ce point l'esprit des réalistes qu'ils n'y puissent répondre? Non, sans doute; ils ont, en effet, plusieurs théorèmes dans lesquels cette objection vulgaire prend sa place et trouve sa solution. Mais, pour notre docteur, les théorèmes sont des vocables assemblés; et il demande qu'on lui montre la chose, la chose qui est le feu dépourvu de forme substantielle; en d'autres termes, le feu qui ne brûle pas. Or, comme on ne peut faire ce qu'il demande, il s'empresse de conclure que la génération de l'être et celle de l'essence ont lieu simultanément au sein du même sujet; que l'acte de l'essence n'est pas plus réel que la puissance de l'être avant le jour natal du composé, et qu'en définitive toutes les distinctions réalistes, en ce qui regarde l'être et l'essence, sont des thèses rationnelles, ou des mots [1]. C'est une

[1] ... « Si esse differret ab essentia realiter, tunc fieret unum compositum ex esse et essentia, sicut ex potentia et actu. Non autem alia productione producitur potentia et accidens, sed, eo ipso quo producitur unica productione totum compositum per se ex potentia et actu, producuntur partes in illo composito ex consequenti, quia, producto toto, producuntur partes. Et ideo non esset dicendum proprie quod essentia prius produceretur quam esse, vel e contrario, cum hæc per se non producantur, sed productione compositi. Posset tamen dici, secundum quod dicit Augustinus, XII *Confession.* c. XXIX,

conclusion qu'il ne faut pas négliger. D'abord elle ne manque pas d'énergie; ensuite elle en promet d'autres.

Si l'*être* n'existe pas avant l'essence, les universaux pris en eux-mêmes vont devenir de simples vues de l'intellect. Loin de redouter cette conclusion, Godefroid l'a recherchée. Il l'énonce, puis il argumente ainsi : « Pour être convaincu « de ce qui vient d'être dit, il faut savoir premièrement : « qu'il n'existe, dans la nature des choses, hors de l'intel- « lect, rien qui soit simplement l'*être*, la détermination « d'une essence ne pouvant être la raison d'être en général, « mais étant nécessairement cette raison d'être particulière. « En effet, si les universaux, considérés en leur manière d'être « universelle et abstraite, n'existent pas dans le sein de la na- « ture, à plus forte raison cela se dira-t-il du plus universel « des universaux. Or, l'*étant* et l'*être* sont ce qu'il y a de plus « universel, donc, etc., etc. En outre, s'il existait dans la na- « ture une chose possédant l'être absolu, sans aucune déter- « mination d'être particulière, comme toutes les choses prises

quod, cum informe materiæ præcedat formam, sed forma dignitate et perfectione præcedit materiam, sicut materia non potest produci in esse omnino informis, cum origine præcedat suam formationem, sicut essentia non potest produci sine esse, tamen origine præcedit suum esse. Sed ex prædictis potest ostendi quod sic non potest per omnem modum dici. Nam si sic differunt hæc, scilicet esse et essentia, ut potentia et actus, tunc aut differunt ut potentia simpliciter quod est hyle, et actus simpliciter, qui est forma substantialis. Et sic veritatem habere videtur quod dicitur. Aut differunt ut potentia secundum quid, ut subjectum et actus secundum quid, qui est forma accidentalis : et tunc cum illud quod sic est in potentia prius, non solum origine sed actualitate et perfectione habeat esse simpliciter, quam illud quo perficitur sic secundum quid, et sic etiam dicitur prius simpliciter absque aliqua determinatione, licet, ut est potentia secundum quid, sit prius solum origine, et imperfectius secundum quid, et aliud prius perfectione non simpliciter secundum quid; sicut patet. Cum fit ignis calidus, ut dictum est, videretur quod simpliciter crearetur prius esse quam essentia, sicut simpliciter prius producitur ignis in esse, ignis per generationem simpliciter, quam producatur ignis in esse calidi per generationem secundum quid. Et ideo secundum prædicta dicendum est, quod cum omnino sint idem secundum rem esse et essentia, non est ibi aliqua prioritas; non ordo realis, nisi forte secundum rationem et modum intelligendi et significandi. » God. de Fontibus *Quodlibeta*, Quodlib. secundum, quæst. ultima.

« ensemble possèdent l'être en général, l'être absolu, toutes « les choses seraient cette chose, et ainsi, dans la nature, tous « les étants ne seraient en réalité qu'un seul étant, comme « l'a déclaré Parménide. Ce qui est faux; donc, etc., etc. « Il faut savoir secondement que les étants spéciaux ne sont « pas à l'égard de l'être des espèces qui le déterminent; mais « sont bien plutôt ses déterminations, en descendant ainsi jus- « qu'aux derniers degrés de l'être : en effet, la notion du genre « n'est jamais contenue dans la notion de ce qui le détermine « en espèce, *animal* étant hors de la notion de *raisonnable*. « Or, l'être ne peut être hors de la notion d'une chose quel- « conque; donc l'être ne signifie pas une chose en soi, alors « même qu'on l'entend de toutes les choses. L'être n'est pas « toutefois purement équivoque; il est analogue, puisqu'il « existe, entre tous les étants, une analogie, une relation har- « monique, une ordonnance non moins essentielle que concep- « tuelle : en effet, aussi bien suivant la réalité que suivant l'in- « telligence, la plupart des étants sont dans une dépendance « réciproque[1]. » Godefroid des Fontaines ne dédaigne pas les

[1] « Ad hujus ergo evidentiam sciendum primo : quod in rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum, ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi sine appositione alicujus particularis rationis essendi. Quod patet primo, quia si universalia in suo esse universali et abstracto non habent esse in rerum natura, sed tantum in intellectu, oportet hoc maxime verificari de *maxime* universalibus. Sed ens et esse sunt de maxime universalibus; ergo, etc., etc. Secundò, quia si aliquid in rerum natura esset absolute dictum, nullam determinatam rationem entis includens, cum omnia includant esse universaliter et absolute dictum, omnia essent illud unum esse, et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, sicut posuit Parmenides; quod falsum est. Ergo, etc., etc.

« Secundo sciendum est quod.... nec entia specialia se habent ad ens sicut species determinantes ipsum, sed magis sunt significata ejus etiam usque ad specialissima descendendo, quia semper genus est extra intellectum illius per quod determinatur ad speciem; sicut animal est extra intellectum rationalis. Ens autem non potest esse extra intellectum alicujus rei; et ideo ens non dicit aliquid unum etiam secundum intellectum de omnibus rebus; nec tamen est pure æquivocum, sed analogum, nam inter entia est quædam analogia et proportio, sive ordo, et in essendo et in significando, quia et in esse et in significari quædam eorum dependent ab aliis. » Quodl. III, quæst. 1.

arguments employés déjà dans l'intérêt de son opinion : mais, on le voit, il ne se contente pas de reproduire des lieux-communs ; il fait valoir contre les thèses réalistes des objections nouvelles. Il déclare d'ailleurs, et en des termes excellents, que la négation de l'être en soi n'infirme en rien les grands principes sur lesquels reposent, d'une part, la science des choses, et, d'autre part, l'ordre social. Non, sans doute, tous les êtres ne sont pas un seul être ; non, l'individualité des choses, la personnalité des êtres raisonnables n'est pas une decevante illusion : mais s'ensuit-il que le logicien, rejeté vers la thèse opposée, soit contraint de voir dans toutes les natures des actes étrangers les uns aux autres, absolument isolés, absolument libres, n'ayant entre eux aucun commerce, aucun lien, aucune dépendance? C'est une conséquence extrême, contre laquelle Godefroid des Fontaines est jaloux de s'inscrire. S'il proteste, en physique, contre la thèse de l'être commun et multiforme, il reconnaît que la vie de tous les êtres est réglée par la même loi, et qu'ils se tiennent les uns aux autres par une communauté de nature, dont l'analyse elle-même rend un compte exact, en démontrant l'ordonnance et l'harmonie de tous les phénomènes individuels. S'il ne veut pas, en morale, que tous les individus humains soient pris pour d'éphémères manifestations de l'homme en général, et si, par conséquent, il se prononce contre la tyrannie de l'état, défini le maître absolu, souverain, de tous ses membres devenus ses sujets, il professe, d'un autre côté, que tous les citoyens d'une même patrie sont unis les uns aux autres par une chaîne plus forte que de simples contrats, et que cette chaîne est l'instinct de la dépendance et des obligations réciproques, l'instinct de l'ordre, l'instinct social. Allons vers d'autres conclusions.

Si l'universel n'est pas un tout incorporé qui sert de sujet aux choses singulières, qu'est-il donc? Il est, en tant que joint aux choses, leur manière d'être plus ou moins commune :

pris comme universel proprement dit, comme tout universel, ce n'est plus qu'un concept formé par voie d'abstraction. Voilà ce que Godefroid des Fontaines déclare avec tous les nominalistes et avec tous les adhérents de l'école dominicaine. On allait jusqu'à dire que si les choses subsistent individuellement, l'intellect agent modifie la nature de ces choses avant d'en transmettre la notion à l'intellect patient, ou que, du moins, par une opération exercée sur le fantôme ou l'espèce impresse, l'intellect agent transforme cette espèce de particulière en universelle [1]. Ce sont là, suivant notre docteur, des imaginations puériles. Les choses sont ce qu'elles sont et l'intellect n'exerce sur elles aucun empire. En ce qui regarde les concepts, ils viennent des choses, et, suivant des procédés qui lui sont propres, l'intellect conçoit universellement ce qui subsiste individuellement. Est-ce à dire que, pour préparer cette conception, il ait besoin de faire transporter dans son laboratoire les espèces de première intention, de les jeter dans un creuset afin de les dégager de toutes les circonstances individuantes, de les réduire à leur dernière essence, et de les présenter ensuite sous cette nouvelle forme à l'intellect patient? Il faut s'en tenir à quelque chose de bien plus simple. Les sens éprouvent des sensations; l'intellect forme des abstractions : voilà toute l'histoire de la génération des idées; le reste n'est que fabuleux [2]. Toutes

[1] « Arguebatur quod intellectus agens aliquid facit circa rem, sive circa phantasma quod est repræsentativum rei intelligibilis, quia, secundum Commentatorem, intellectus facit universalitatem in rebus; et hoc arguitur ratione cum aliquid est agens vel movens in potentia, si fiat agens vel movens in actu, oportet quod ipsum aliquo modo transmutetur et quod circa ipsum fiat aliquid quod de se non habet. Ergo cum res quæ erat intelligibilis in potentia fiat intelligibilis et movens intellectum possibilem in actu, et hoc virtute intellectus agentis, oportet quod circa ipsam aliquid fiat ab intellectu agente. » Quodlib. V.

[2] « Verum est quod intellectus facit universalitatem in rebus, non quidem quod per ejus actionem contingat quod res secundum id quod sunt in seipsis

ces conclusions sont thomistes. Quand Godefroid des Fontaines s'éloigne-t-il de saint Thomas ? Quand il trouve que ce docteur a fait aux réalistes des concessions trop larges. Ainsi, reprenant la thèse du principe d'individuation, il censure les termes équivoques dont on fait usage chez les Dominicains, pour expliquer un fait aussi simple que la génération d'une substance. Rechercher le principe d'individuation et faire grand état de cette recherche, c'est offrir un argument de grand poids aux partisans des essences universelles. En effet, si l'individuation s'opère au moyen d'un principe externe, ce principe est un agent qui vient saisir

sint universales, sed sic quod ejus actione vel virtute fit quod quidditas rei quæ singulariter existit per hoc quod per lumen intellectus agentis attingitur, secundum id quod est quidditas essentialis præter designantia accidentia, ab intellectu possibili sic apprehendatur. Illud enim quod sic ab intellectu agente attingitur et intellectui possibili objicitur, quamvis in esse quoddam habet condeterminantia conditionibus individuantibus ipsum, (et) sit solius Socratis determinate, secundum id tamen secundum quod attingitur, sive id quod attingitur, sic non plus est determinatum ad Socratem quam Platonem; sicut enim materia Socratis, ut secundum se absque omni forma determinata considerata, non plus est Socratis quam Platonis, vel cujuscumque alterius, et sic in omnibus quadam unitate et una natura, ita etiam forma Socratis, sive ipsa humanitas Socratis, ut præter omnes conditiones prædictas considerata, non plus est Socratis quam alterius; sed est id quod est aliquid secundum se in tali specie vel natura, et sic quadam unitate est humanitas in omnibus, quia non importat in se unde in diversis distinguatur : unde Avicenna, quinto *Metaphysicæ :* « *Humanitas quæ est in Platone, ex eo quod est humanitas, non est alia ab ea quæ est in Socrate.* » Non est tamen concedendum quod hæc et illa sunt una numero. Hoc tamen scilicet ut, absque diversitate numerali, ipsa quidditas secundum se absolute comprehendatur, fit contractu luminis intellectus agentis præter conditiones individuantes ipsam quidditatem in se attingentis, ut dictum est; ut sic ipsum universale, secundum formalem rationem, sit in intellectu subjective, quia ipse conceptus intellectus est universalis et abstractus; quia nec est in subjecto designato, nec est etiam objecti quantum ad hujusmodi conditiones designantur. Non sic autem universale est secudum formalem rationem in re extra, quia nulla res materialis existit extra in rerum natura nisi singulariter sit, scilicet per conditiones individuantes designata... Et ideo rei extra non dat intellectus universalitem realem et formalem, sed hoc dat ei quod quia attingitur dicto modo secundum hunc modum quo sic attingitur, fit objectum intellectus abstracti, et causat abstractum conceptum qui est universale formaliter; et hoc est quod dicitur quod, licet res existant singulariter, tamen universaliter intelliguntur. » Quodlibet V.

une portion du genre, s'y adjoindre et constituer l'espèce ; puis, saisir une portion de l'espèce et constituer de même l'individu. Mais qu'est-ce que cet agent à l'égard du genre, de l'espèce ; c'est un accident : donc la génération de l'individu est accidentelle. C'est ce qu'il faut déclarer, quand on est de la secte réaliste, quand on est fidèle et sincère disciple des maîtres Franciscains. Godefroid des Fontaines reconnaît que des philosophes et même de saints docteurs ont partagé cette étrange opinion [1]. Ce qui ne l'empêche pas de la combattre. Rien avant la substance, avant l'atôme ; voilà ses prémisses. Que l'esprit d'analyse, si prompt à concevoir des chimères, distingue, au sein de la substance, tout ce qu'il y voudra distinguer : en ordre de génération, rien ne marche avant elle [2]. Saint Thomas proteste à bon droit con-

[1] « Individuum, prout nunc de individuo loquimur, dicitur proprie singulare suppositum unius naturæ communis, quæ in pluribus ejusdem rationis et naturæ vel speciei invenitur in actu vel in potentia. Cum ergo individua plura sub eadem specie in aliquo conveniant, quia in natura communi speciei, sive in natura communiter intellecta sub ratione speciei, per illud autem per quod conveniunt differre non possunt, videtur quod supra naturam quam importat species addat individuum aliquid per quod natura communis in illo individuetur, et ab aliis ejusdem speciei individualiter, vel materialiter, distinguatur ; sicut enim commune quod est genus non potest dividi in plura specie differentia nisi per additionem alicujus ad rationem speciei pertinentia, quod differens est in diversis, ita etiam videtur quod commune quod est species non possit dividi in plura secundum individuum, nisi quodlibet individuum addat aliquid supra naturam speciei, quæ, quantum est de se, una est in omnibus individuis, alioquin plura essent plura et non essent plura, quia nec in illa natura haberent aliquam differentiam.... Sed non videtur posse intelligi addi aliquid pertinens ad essentiam et naturam individui, quia illam totam dicit species, quæ est totum esse individuorum ; ergo, si aliquid additur, videtur esse aliquod pertinens ad naturam accidentalem ... Videtur ergo quod individuatio fiat per accidentia, et hoc videntur dicere philosophi et sancti doctores. » Quodl. VII, quæst. v.

[2] « Secundum hoc esset dicendum quod quid est sive quidditas et habens quidditatem differrent realiter, ut per quid est vel quidditatem intelligatur natura secundum speciem quæ definitur et cujus definitio explicat quod quid est ejus, per habens quidditatem intelligatur substantia prima vel individuum de quo species prædicatur, et per hoc etiam definitio vel quidditas speciei ei attribuitur, et sic etiam natura et suppositum non sunt idem sicut substantia cum accidentibus et substantia secundum se. Sed illud non videtur posse stare,

tre la thèse de la forme adventice : cette thèse ne peut, en effet, s'appuyer que sur une grande erreur; si l'individualité vient de cette forme, la matière est principe d'universalité, et voilà tous les individus subsistant au sein du même être. Mais comment saint Thomas prétend-il résoudre cette question, que de frivoles discoureurs ont rendue si grave aux yeux de l'école? L'individuation, dit-il, ne peut venir d'un principe externe : c'est une proposition à laquelle Godefroid des Fontaines s'empresse de souscrire. Mais saint Thomas ajoute qu'un des deux éléments de la substance porte avec lui-même ce qui l'individualise ou le détermine, et que, dé-

quia individuum non addit supra speciem id quod non plus includitur in significato individui quam speciei. Sed non magis de significato, vel intellectu, vel ratione individui in genere substantiæ accidentia, quam de ratione speciei per individuum : nimirum intelligimus substantiam primam, quæ principaliter et maxime substantia dicitur et secundum se habet esse reale in rerum natura extra intellectum et de qua substantia per se et essentialiter prædicatur tanquam de eo quod est ut in genere substantiæ per se et diverse; per speciem autem intelligimus substantiam secundam quæ de prima dicitur, et de illa est non sicut in subjecto, sed sicut in supposito, cujus essentiam totam dicit....

« Item quod posterius est altero non potest esse causa illius secundum quod posterius. Sed omnia accidentia individua videntur esse posteriora et adventitia substantiæ; ergo in suo esse et sic etiam in sua individuatione, vel in suo esse individuo, præsupponunt substantiam in suo esse et in suo esse individuo, sive ipsam esse individuam, ut suum subjectum in quo habent accidentia omnia esse et individuari ...

« Item non videtur posse dici quod accidentia faciant individua vel numero divisa, quia nec secundum se habent esse simpliciter, sed in substantia rg magis habent suam individuationem, ut videtur, a substantia singulari quàm e contrario.

« Item si per accidentia solum fieret individuatio et formalis divisio, vel distinctio singularium sub una specie, non differrent re substantiali essentiali essentialiter et substantialiter ad invicem, sed solo accidente, nec esset unus homo alius ab altero in substantia, quia quidquid ad substantiam pertinens esset in uno esset in alio, et ideo solum alius in accidentibus esset : sicut in uno homine existente sub aliquibus accidentibus, postea omnibus illis quacunque virtute creata vel increata mutatis, ipse non differret à se ipso substantialiter, sed accidentaliter tantum et tum esset alius numero a seipso propter alietatem accidentium, quod tamen est falsum.

« Ergo cum, hoc posito, non variaretur homo secundum numerum vel individuum, quod non est nisi quia non variaretur secundum substantiam, quamvis variaretur secundum accidentia, individuatio in genere substantiæ non videtur causari ex accidentibus. » Quodlib. VII, quæst. v.

terminé par cette qualité concomitante, cet élément est à l'égard de l'autre le sujet de toute information ; donc l'individualité vient de la matière, mais de la matière naturellement, nécessairement, circonscrite, et limitée par telle quantité, telle étendue [1]. Autre erreur, suivant Godefroid des Fontaines. Qu'est-ce, en effet, que la quantité ? Malgré toutes les circonlocutions dont on fait usage pour dissimuler la vraie nature de ce principe imaginaire, la quantité n'est à l'égard de la matière qu'un accident. Or, on ne fera jamais sortir d'un accident la différence substantielle [2]. En résumé, Gode-

[1] « Verum est autem quod homo ille esset aliquo modo alius numero a seipso, eo quod quantitas et alia accidentia circa ipsam numerationem et divisionem vel distinctionem haberent non ex diversitate subjecti, sed ex eorum interruptione et variatione illorum secundum esse et non esse circa idem subjectum. Sicut enim si homo habens accidentia posset postea conservari sine illis, tamen non haberet undè cum alio connumeraretur numero accidentali : secundum hoc etiam aliquo modo non esset idem homo numero qui prius. Sed quia inter omnia entia quantitati soli per se videtur convenire divisibilitas in plura ejusdem rationis, et sic in plura non essentialiter sive specifice et per se sed materialiter differentia, puta hæc et hæc albedo non videtur esse alia et alia sub eadem specie differens numero secundum se, sed in quantum intelligitur esse in superficie ut in subjecto et extendi extensione superficiei ; et sic intelligitur posse habere diversas partes ejusdem rationis in diversis partibus superficiei ; similiter etiam in substantia, materia secundum se non includit aliquid unde possit habere plures partes ejusdem rationis, immo ut sic est una et indivisibilis. Similiter etiam de quacumque forma substantiali, si habet unde hæc substantia, ut hæc et hæc equinitas, non videtur esse alia et alia sub eadem specie differens numero secundum se ; nec secundum se intellecta equinitas videtur comprehendere unde per se possit esse hæc et hæc. Sed in quantum intelligitur importare formam in materia quanta et extensa sub diversis partibus quantitatis, habet etiam diversas partes substantiæ ejusdem rationis. Propter quod etiam forma habens partes ejusdem rationis in illa materia recipitur. Videtur ergo quod hæc individuatio, vel divisio, vel distinctio secundum numerum et individuum, habet esse in omnibus aliis, tam accidentibus quam substantiis, per ipsam solam quantitatem, et ideo tota difficultas præsentis inquisitionis quantum ad entia materialia videtur versari circa quantitatem. Nam si aliquod accidens sit causa individuationis, hoc videtur quantitati tribuendum. » Quodlib. VII, quæst. x.

[2] ..... « Si esset (quantitas) ratio formalis qua unum individuum speciei ab alio differret, et distingueretur numero, unum non differret ab alio substantialiter, sed accidentaliter, quia differentia est per formam ; ubi ergo non est alia forma non est realis differentia. Ergo si in duobus individuis non sit

froid des Fontaines déclare qu'on doit définir la substance un étant qui existe en lui-même, qui subsiste par lui-même : conséquemment, il n'y a pas lieu de rechercher d'où lui vient ce qui répond à la définition de l'universel, ou à la définition de l'individuel ; il est ce qu'il est, sous tous les rapports, par l'acte qui le produit au nombre des substances. *Res communiter non existunt* : il n'y a pas d'existence commune pour les choses ; donc aucun des deux éléments de la substance ne peut être pris pour un non-différent. Or, si ni l'un ni l'autre n'est un non-différent, pourquoi s'enquérir d'où vient la différence ? Ce qui constitue la différence, c'est l'individualité. Pour que l'individualité fût accidentelle, il faudrait que la substance fût commune, mais la substance n'est pas commune ; donc l'individualité n'est pas adventice, c'est-à-dire postérieure à la génération. Si elle ne lui est pas postérieure, elle lui est contemporaine : donc elle est substantielle. En deux mots, l'individualité ne procède ni de la matière ni de la forme, mais elle est la condition naturelle, nécessaire, de toute matière informée, et sa cause, c'est l'acte même qui produit une substance hors du néant [1]. Telle

alia et alia forma substantialis, sed solum accidentalis, quæ est quantitas, quod oportet dicere si quantitas divisa sit præcisa ratio formalis hujus diversitatis et non ipsa forma substantialis, unum individuum differret ab alio solum accidentaliter, sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem, sive plura quanta, et non secundum substantiam, sive non essent plures substantiæ ; quod est manifestum inconveniens..... Ita omnia individua unius speciei essent unum in natura substantiali omnino indivisa... » Quodlib. VII, quæst. V.

[1] « Per prædicta patet quid dicendum sit ad quæstionem, quia cum supositum dicat individuum in genere substantiæ, *est ens per se existens et in se subsistens*. Tale quid autem est substantia prima quæ, secundum Philosophum, libro *Prædicamentorum*, proprie et principaliter et maxime dicitur substantia. Ergo in sua ratione non includit nisi quæ ad rationem substantiæ pertinent. Etenim propria substantia dicitur, ut dictum est ; et sic, quamvis non habeat esse sine quantitate, in quantum est substantia materialis, tamen illam per se in sua ratione non includit. Ex quo videtur quod quidquid importat naturat significata nomine communi, sive abstracto, sive

est la doctrine de Godefroid des Fontaines sur le principe d'individuation. Au fond, elle ne s'éloigne pas beaucoup de celle de saint Thomas, mais elle se présente sous une meilleure forme. Cette modification est-elle donc favorable aux fictions franciscaines? Il s'en faut bien. Notre docteur trouve que le langage de saint Thomas manque de fermeté, et laisse quelque prétexte à la thèse des natures communes. C'est pour cela qu'il le condamne. Après la négation thomiste, il restait encore à dégager cette négation de toute apparence de réalisme. Les explications donnés par Godefroid des Fontaines vont droit à ce but et l'atteignent.

Mais notre docteur ne s'arrête pas là. C'est un nominaliste résolu, qui veut dissiper toutes les chimères des systèmes

concreto, sub ratione communi et indeterminata de principali et per se significato, cum, ut visum est, hoc non sit nisi id quod ad substantiam pertinet, hoc totum et natura aliquid importat sub ratione propria et determinata suppositum, significatum nomine individui in genere substantiæ, sive in abstracto, sive in concreto. Unde, sicut humanitas significat talem entitatem ex carnibus et ossibus etc., etc., constitutam, quod non est sine accidentibus indeterminatis, sive sine quantitate indeterminata et qualitate, etc., etc., licet non significat illam naturam modo quo intelliguntur ista, ita hæc humanitas, puta Socrateitas, significat entitatem ex determinata anima et corpore constituta, quæ non est sine accidentibus determinatis, licet non significet talem naturam sub modo quo talia accidentia intelliguntur; et omnino proportionaliter dicendum est de hoc homine, puta Socrate, comparato ad hominem, quod hujusmodi accidentia determinata non magis sunt de significato vel ratione individui, puta Socratis, quam accidentia indeterminata de ratione speciei, puta hominis, cum species, tanquam susbstantia secunda, de individuo tanquam de substantia prima per se et essentialiter prædicetur. Ex iis patet quod Socrates est ens per se, quia contra ens per accidens distinguitur. Ergo non includit per se aliquid ad naturam accidentalem pertinens per se, scilicet ex significato principali.....

« Res non existunt nisi singulariter, prout nomine proprio significantur; communiter autem, sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur, et sic etiam nomine communi generis vel speciei significantur. Patet quomodo suppositum est idem vel non idem cum natura, quia non differt sicut conceptus communis et indeterminatus quantum ad aliquid ad essentiam pertinens, *qualis est conceptus generis et conceptus specialis*, et determinatus qualis est conceptus speciei, nec differt natura speciei, quæ significant unam et eamdem rem aliter et aliter conceptam et intellectam, quantum ad id quod ad ipsam essentiam rei pertinet..... » Quodlib. VII, quæst. V.

abstraits et, sur tous les points, ramener la science, c'est-à-dire l'étude des choses, à des faits indubitables, à des réalités incontestables et incontestées. On se rappelle les objections que nous avons faites à la thèse thomiste des idées divines. Ces objections ont peut-être été jugées téméraires : parce que notre raison, affranchie de toute servitude, ne sait plus s'arrêter devant les retranchements de la foi, on a pu soupçonner quelque blasphème dans notre critique des idées divines. Eh bien ! la voici tout entière dans les *Quodlibeta* de Godefroid des Fontaines. Il commence par établir qu'il y a trois manières d'être pour les choses : dans la nature, *esse reale;* dans l'intellect humain, *esse diminutum;* dans l'intellect divin, avant la création, *esse in causis, esse in potentia.* Il ajoute que les choses, considérées comme étant en puissance, ne sont dans aucun prédicament, la définition prédicamentale supposant d'abord la substance, et la substance l'existence : « Non potest dici de aliquo quod sit in aliquo « prædicamento, sive res prædicamenti alicujus, puta subs- « tantiæ, nisi aliquo modo sit substantia, et sicut est subs- « tantia vel sicut convenit ei non subesse sic est in prædica- « mento substantiæ; nunc autem constat quod rosa non « existens est flos in potentia, non solum quantum ad esse « existentiæ, sed essentiæ.... Res antequam existant non « habent aliquod esse reale, nec quantum ad esse essen- « tiæ, sicut nec existentiæ, nisi esse intellectum, et in po- « tentia, sive potentiale. » Ce sont là des prémisses. En voici la conclusion : Les idées ne sont pas des choses, puisqu'elles sont avant les choses : donc elles ne sont pas, avant les choses, quelques entités, puisque ces termes *chose*, *substance*, *essence*, *entité* sont synonymes. Après avoir rapporté la définition des idées divines donnée par saint Augustin, il ajoute : « Ex his quod nihil ponitur in Deo habere rationem « temporalis exemplaris ad constituendum aliquid, nisi ratio

« idealis, quæ est etiam ratio effectiva accedente voluntate,
« sicut in nobis ars medicinæ et domus in mente, et est
« causa formalis exemplaris, ut est causa effectiva accedente
« voluntate. Unde ratio idealis in Deo non potest aliquid
« constituere nec in esse essentiæ, nec in esse existentiæ,
« nisi efficiendo per voluntatem accidentem. Dicere ergo
« quod Deus constituit aliquid secundum aliquam enti-
« tatem realem differens realiter a seipso secundum so-
« lam rationem formæ exemplaris, actu solius cognitionis
« intellectus, non accedente ratione causæ effectivæ cum
« actu voluntatis, hoc nihil est, expresse divus dicit Au-
« gustinus, hoc quod non habet rationem causalitatis nisi
« respectu ejus quod oriri et interire potest; non ergo res-
« pectu essentiæ, modo quo isti intelligunt, quia illa est
« æterna et incorruptibilis. Expresse etiam patet quod in
« divina scientia, vel intelligentia, nihil ponitur nisi istæ
« ideæ per quas intelligimus cognitiones quas Deus habet de
« rebus quantum ad totum id quod sunt vel natæ sunt esse;
« et sic de rebus, antequam in seipsis existant, non ponitur
« nisi esse cognitum eorum. Nunquam ergo posuit Augusti-
« nus, vel alius doctor authenticus quem vidimus, de rebus
« antequam existant, nisi ideas *per quas intelligimus* esse
« cognitum rerum et quicquid per eas constituitur, sive in
« esse essentiæ solum, *si hoc esset possibile*, sive in esse
« essentiæ et existentiæ non solum, secundum rationem
« causæ formalis exemplaris, sed agentis vel efficientis cons-
« tituitur. Non enim dicit Augustinus quod alia ratione for-
« matur vel constituitur essentia equi, et alia essentia homi-
« nis, et alia esse hominis, etc.; quia nec talem modum
« constituendi videbat... *Unde non potest ab aliquo inveniri*
« *talis gradus, ut, scilicet, primo sit idea, et, mediante illa,*
« *constituatur existentia*; sed solum id quod dictum est : nec
« essentia divina secundum rationes ideales est forma exem-

« plaris qua essentiæ creaturarum sunt id quod sunt realiter,
« ut quædam exemplata, ut quidam dicunt, ab æterno ante-
« quam existant, sed tantummodo est forma exemplaris
« qua natæ sunt creaturæ esse et secundum esse essentiæ et
« existentiæ earum, simul accedente voluntate, alioquin
« creaturæ non dicerentur fieri ex nihilo..., quia vera essen-
« tia realis quidditativa et prædicabilis non debet dici nihil.»
D'où il résulte que Godefroid des Fontaines réduit les idées à l'acte volontaire qui continue l'existence des créatures, et supprime toutes les fictions quidditatives de l'intellect divin. Cette démonstration si précise, si rigoureuse, appartient à la question 3 du huitième *Quodlibet*. On la retrouve, avec plus d'étendue, dans le neuvième. Rien n'est donc plus arrêté dans l'esprit de notre docteur. Le réalisme, battu par les logiciens, par les physiciens, chassé de tous les cantonnements qu'il avait occupés durant le douzième siècle, s'était réfugié dans les stations les plus reculées de la métaphysique : c'est là que Godefroid des Fontaines vient le poursuivre pour lui livrer une dernière bataille. Victoire décisive, à notre jugement.

Ainsi, malgré la résistance vigoureuse de l'école franciscaine, le nominalisme faisait chaque jour de nouveaux progrès. On avait pensé que, pour soulever l'Eglise contre saint Thomas, il devait suffire de signaler quelques différences entre sa doctrine et celle du premier docteur franciscain, Alexandre de Halès ; or, non seulement l'Eglise avait vu ces différences sans émotion, mais elle s'était déclarée pour l'accusé contre ses accusateurs. Il y a mieux encore; après avoir si bien accueilli la censure des opinions franciscaines, l'Eglise paraissait disposée à pousser plus loin cette polémique contre les systèmes abstraits, et déjà le chancelier, le dictateur de l'école et de l'église de Paris, engageait lui-même cette controverse et posait la question finale en des termes d'une irré-

prochable clarté. Le réalisme paraissait donc à jamais vaincu. Cependant un homme plein de courage va protester contre l'arrêt des destins, recommencer la lutte, la prolonger, et, de nouveau, partager les esprits. Cet homme, c'est Duns-Scot.

CHAPITRE XXV.

Jean Duns-Scot. — Sa Physique.

Nous avons plus d'une fois annoncé la venue du Docteur Subtil, de cet intrépide logicien que l'école franciscaine appelle sa Colonne, son Flambeau, son Soleil, etc., etc. Elle lui doit ces hommages. C'est Duns-Scot qui a réduit en un corps de doctrine toutes les sentences réalistes qui se sont produites durant le treizième siècle; c'est en lui que se résument Alexandre de Halès, Bonaventure et Raymond Lulle : quand il aura parlé, ses leçons seront recueillies comme les enseignements d'un oracle, et quiconque entreprendra désormais la défense des abstractions réalisées, sera compté parmi les disciples de ce maître illustre.

On ignore quel fut son pays natal. L'historien de l'ordre des Minimes, Luc Wadding, le croit originaire d'Irlande. Autre est l'opinion de Balæus, de Campden, de Warthon, de Fabricius et de Brucker ; ils le supposent né en Angleterre, dans le Northumberland [1]. C'est une difficulté que nous sommes peu curieux de résoudre. Admis dès sa plus tendre jeunesse dans l'ordre de saint François, Jean Duns-Scot fit ses premières études à Oxford, au collége de Merton, et s'y fit remarquer, nous dit-on, par une passion extraordinaire pour les mathématiques. Cela ne nous paraît pas dépourvu de vraisemblance. Les mathématiques n'étendent pas l'esprit et ne le règlent pas; mais elles le disposent à prendre des ab-

[1] Brucker, *Historia Critica*, t. III, p. 825.

stractions pour des réalités, à rechercher plutôt les paradoxes brillants que les vérités simples, et, si l'on a quelque propension pour la chicane, elles développent ce vice en l'exerçant. Duns-Scot fut, dans la suite, régent de philosophie à l'école d'Oxford, et Warthon assure qu'il y eut trente mille auditeurs [1]. Il ne manquait plus à sa renommée que la consécration des arbitres suprêmes, les régents de l'école de Paris, quand il vint dans la grande ville étudier la théologie et gagner les insignes du doctorat. Après avoir occupé quelques années la chaire de philosophie de la porte Saint-Michel, il se rendit à Cologne, où il mourut, en 1308, à l'âge d'environ 34 ans [2].

Ses œuvres philosophiques ont été recueillies par Luc Wading, sous ce titre : *J. Duns Scoti Opera omnia, collecta, recognita, notis, scholiis et comment. illustrata* à PP. Hibernis collegii Romani S. Isidori professoribus ; Lugduni, Durand, 1639, 12 tomes en 13 vol. in-folio. Voici le contenu de chacun de ces douze tomes : I *Grammatica speculativa; in Universam logicam Quæstiones* [3]. II *Comment. in libros Physicor.; Quæstiones in libros de anima imperfecta* [4]. III *Tract. de Rerum principio ; Tract. de primo principio ; Theoremata subtilissima.* IV *Expositio in Metaphysicam ; Conclusiones Metaphysicæ ; Quæstiones in Metaphysicam.* V, VI, VII, VIII, IX, X *Distinctiones in quatuor libros Sententiarum* [5]. XI *Reportatorum Parisiensium libri quatuor.* XII *Quæstiones Quodlibetales.* Recueil immense, qui ne contient pourtant, comme nous l'avons dit, que les œuvres philosophiques de Duns-Scot. Quelle était la fécondité, quel était le zèle pour l'étude,

[1] Apud. Bruckerum, *Hist. Crit.*, t. III, p. 826. — [2] *Vita Scoti*, a Matthæo Ferchio, 1622, in-8°. Ejusdem *Vita* a Paulino Berti, et a Luca Waddingo præfixa *Operibus*.— [3] Edition séparée : *In Univers. Arist. Logicam Excellentissimæ Quæstiones* ; Urcellis, Hieratus, 1622, in-4°. — [4] Autre édition : *Quæstiones super libros de Anima*, 1528, fol. — [5] Autre édition, publiée par H. Cavellus; Antuerpiæ, Keerberg, 1620, 2 vol. fol.

pour le travail, de tous ces maîtres du treizième siècle ! Duns-Scot meurt à trente-quatre ans, à l'âge où, de nos jours, on ose à peine produire quelques titres pour être admis au nombre des philosophes, et il laisse derrière lui la matière de treize volumes in-folio, dans lesquels ne sont pas compris ses *Sermons*, ses *Commentaires* sur les Evangiles, les Epîtres de saint Paul, la Genèse, etc., etc. C'est là un véritable prodige.

Il s'agit maintenant d'exposer le système renfermé dans ces volumes. Ce n'est pas une médiocre affaire, mais nous ne saurions reculer devant les difficultés d'une telle entreprise. Que, toutefois, en considération de ces difficultés, on nous accorde de grandes licences. Il en est une surtout dont nous demandons la permission d'user très-largement. Il est impossible de reproduire les distinctions infiniment subtiles de Duns-Scot, sans faire emploi, sans faire abus de sa phraséologie : qu'on nous autorise donc à parler librement ce langage barbare ; quand on y sera familiarisé, on comprendra mieux la suite, l'enchaînement des idées.

Une des bases de tout l'édifice scotiste est cette proposition : La logique n'est pas un art, mais une science. Expliquons cela. Au douzième siècle, quand l'Isagoge, les Catégories et l'Interprétation étaient les seuls ouvrages sur lesquels pouvait s'exercer l'esprit de recherche, on ne distinguait pas la philosophie de la logique. Abélard, racontant ses malheurs, dit que, pour avoir été logicien, c'est-à-dire philosophe, il est devenu l'objet de la haine publique. Au treizième siècle, comme on possède, outre l'*Organum* d'Aristote, sa *Physique* et sa *Métaphysique*, on ne confond plus les diverses parties de l'étude philosophique, et rien n'est plus fréquent, dans les écrits des nouveaux scolastiques, que ces façons de parler : *Hoc retinendum pro Logico ; sic Philosophus primus ; hoc sufficit Physico.* On définit donc à part ces trois branches de l'étude ; elles

ont chacune leur domaine. Or, quelle est, au sens d'Aristote, d'Albert et de saint Thomas, la définition de la logique? Ils disent que, s'exerçant sur des êtres de raison [1], en d'autres termes sur les concepts de la pensée, elle n'a pas un objet permanent, comme la métaphysique dont l'objet est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire, au dernier mot, Dieu, et la physique dont l'objet est l'étude des lois éternelles de la nature. D'où il suit, comme Albert l'a fait observer après Aristote, qu'une démonstration logique est simplement l'affirmation conjecturale de ce dont la physique ou la métaphysique doivent prouver la réalité. Ainsi la logique n'aurait pas de véritable objet, si par objet il faut entendre une chose qui ne change jamais, qui possède l'existence au premier titre, l'existence nécessaire, indépendamment du sujet pensant. Elle n'est donc pas proprement une science, au sens absolu de ce terme, mais bien, comme on dit en scolastique, un art, un art semblable en nature aux arts du langage, la grammaire et la rhétorique; à l'art de combiner des nombres pensés, les mathématiques; à l'art de construire des maisons d'après un plan conçu, l'architecture.

Mais Duns-Scot se prononce très-énergiquement contre cette définition de la logique. Considérée d'abord comme ayant son domaine propre, comme s'exerçant sur quelque chose de déterminé, comme poursuivant et obtenant des conclusions qui n'appartiennent à aucune des autres branches de l'étude philosophique, la logique est nommée par Duns-Scot *logica docens* : il appelle ensuite *logica utens* l'ensemble de ces propositions topiques ou dialectiques qui sont d'un usage commun à toutes les parties de la science, et que toutes elles empruntent à la logique : la *logica docens* est la logique pure; la *logica utens* est la logique appliquée. Or, Duns-Scot

[1] Saint Thomas, *In Metaphys.* lib. IV, lect. IV, et dans l'*Opuscule* XLII.

accorde volontiers que la logique appliquée n'est pas une science ; mais il réclame ce titre pour la logique pure, avec une ténacité dont on va tout-à-l'heure apprécier les graves motifs. Que sont ces êtres de raison, ces concepts, ces syllogismes sur lesquels elle s'exerce ? Ce sont, suivant les Thomistes, des intentions ou notions secondes. L'intellect se portant, *tendens, intendens se,* vers les objets, les connaît tels qu'ils se comportent dans leur individualité solitaire ; telle est la notion, l'intention de Socrate : Socrate est un être de première intention. Mais quand l'intellect se repliant, *reflectens*, ensuite sur lui-même, recueille de la notion de Socrate la notion d'animal, cette notion, qui n'est pas donnée par la simple considération de l'objet, mais par un acte postérieur de l'intellect, est une notion, une intention seconde [1]. Cela s'entend. Et ce qui fait que la physique est, de l'avis commun, une science, c'est qu'elle a pour objet des êtres de première intention : ce qui fait que les Thomistes classent la logique au nombre des arts, c'est qu'elle a pour objet des êtres, si même ce nom leur convient, de seconde intention, des êtres créés en tant qu'êtres par l'intellect, et non des natures qui seraient ce qu'elles sont, suivant la disposition de la volonté divine, quand même l'intellect humain n'existerait pas [2]. Or voici ce qu'après Duns-Scot affirment tous les Scotistes. Au premier degré de la nécessité, de l'existence nécessaire, sont incontestablement les substances qui correspondent aux intentions premières : mais, parce qu'on définit les objets des intentions secondes après les substances, il ne s'ensuit pas que ces objets des intentions secondes soient relatifs, purement rationnels, purement subjectifs ; ils sont nécessaires comme les autres, et ils le sont au même titre, bien qu'en ordre de définition ils

[1] Lexicon Chauvini, verbo *Intentio*.— [2] Zabarella, de Natura logicæ, lib. I, c. III.

viennent au second degré : l'homme, l'animal ne sont pas moins nécessaires, pas moins réels que Socrate. D'où il faut conclure que la logique a, comme la physique, comme la métaphysique, un objet nécessaire et non contingent, et qu'elle n'est pas, conséquemment, un art, mais une science [1].

Les objets des intentions secondes existent dans la nature comme les objets des intentions premières. C'est un théorème de Duns-Scot. Mais alors même que l'acte entitatif des substances générales, universelles, échapperait à l'œil du corps, et ne serait pas clairement démontré par la physique, serait-il, à cause de cela, moins évident pour la raison que ces substances, unies aux objets des intentions premières, possèdent en cet état, tous les attributs de l'existence? Non, sans doute. La connaissance que la raison recueille des choses, lorsqu'elle les considère dans la nature, en elles-mêmes, n'est pas la plus parfaite, la plus vraie qu'elle en puisse avoir. Mais outre que ces choses sont dans la nature, elles sont encore en Dieu. Que la raison élève donc son propre regard vers ce miroir si fidèle? Elle y verra tous les objets, tous les actes, représentés avec une perfection bien plus saisissante, bien plus convaincante, que la réalité phénoménale ne l'est et ne saurait l'être. C'est ce que déclare, au nom du Docteur Subtil, son fidèle disciple François de Mayron : « Dicit Doctor Subtilis quod notitia intuitiva est illa quæ est « de re in seipsa, vel in aliquo repræsentativo eam supere- « minenter continente, et quod divina essentia superemi- « nenter continet omnia talia : ideo omnia cognoscuntur « in ea intuitive, pro eo quod melius repræsentat quamlibet « rem quam ipsa seipsam [2]. » Après cela, les thèses logiques de nos réalistes bravent toute critique. A quoi bon chercher dans l'expérience des arguments contre leurs entités, leurs

[1] Phil. Naturalis J.-D. Scoti a Philippo Fabro, Theor. I. — [2] Franc. de Mayronis, *Qnodlibet. Quæst.* quæst. v.

natures idéales? L'expérience vient, en effet, de la réalité; et la réalité que prouve-t-elle? On le dit : ce n'est pas elle qu'il faut interroger sur elle-même, mais son exemplaire [1] !

Nous ne sommes plus à l'école d'Albert : ne nous étonnons donc pas trop d'entendre énoncer avec cette assurance des propositions aussi contraires aux siennes; ces propositions nous seront, d'ailleurs, plus amplement expliquées dans la suite, et nous les jugerons mieux quand nous les comprendrons mieux. Qu'il nous suffise, pour le présent, de retenir cette définition nouvelle de la logique :elle n'est pas un art, mais une science; elle n'est pas fondée sur des perceptions plus ou moins arbitraires et conjecturales, mais sur des faits réels, sur des réalités à la constitution desquelles l'intellect ne participe en aucune façon. Cela posé, il va sans dire qu'à toutes les pensées correspondent autant de choses, qu'on peut indifféremment étudier la nature en observant les faits de conscience ou en observant les phénomènes du monde objectif, et qu'une logique bien faite peut suppléer à toute physique, à toute métaphysique. Si la logique n'est qu'un art, il est évident, avons-nous dit, que les assertions produites en logique et sur lesquelles l'esprit s'exerce avant d'aborder l'étude des choses, sont purement conjecturales, tant qu'elles n'ont pas été vérifiées par l'expérience. Mais si la logique est une science, elle ne relève comme science d'aucune autre; bien mieux, elle les domine toutes, car elle donne la connaissance préalable de tout ce qui peut être ensuite démontré par les autres moyens de connaître. Et il ne faut pas s'y tromper, les objets spéciaux de la physique, l'être en tant que naturel, et de la métaphysique, l'être en tant qu'être, ne sont pas seulement posés par la logique comme objets préalablement nommés ou conçus : outre le *quid nominis* de ces

[1] M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 29.

objets, la logique enseigne *à priori* leur *quid rei* [1], puisqu'elle fait connaître l'objet de toute science, et que l'objet de toute science contient virtuellement toutes les notions dont cet objet est, à l'égard de la pensée, la cause efficiente [2].

Cela n'est-il pas suffisamment clair? ne voit-on pas, dès l'abord, tout ce que renferment de telles prémisses? Il faut alors interroger à ce sujet les philosophes du parti contraire ; il faut entendre les nominalistes, protestant tous d'une seule voix et avec la même énergie contre les propositions que nous venons d'énoncer. Eh quoi? s'écrie Guillaume d'Ockam, n'est-il pas déraisonnable d'assimiler une simple thèse à la notion de la chose que cette thèse désigne *à priori?* Toute cause contient virtuellement ses effets ; on l'accorde, et cela, en effet, est incontestable : mais il ne s'agit pas ici de la nature de l'objet causant ; il s'agit de la notion préalable de cet objet, pris comme premier terme d'une argumentation syllogystique ; or, il n'est pas possible qu'une notion antérieure à l'expérience, purement logique, fasse connaître cet objet comme cause d'autres phénomènes. Sait-on *à priori* que la chaleur est productrice de la chaleur, la blancheur de la blancheur? Non sans doute ; on le sait *à posteriori*, c'est-à-dire par le moyen de l'expérience : donc on ne peut soutenir que la thèse de la chaleur *préconçue* est adéquate à la vraie notion de la chaleur, en d'autres termes, que la raison pure sait par avance tout ce que la sensation et les opérations subséquentes de l'intellect doivent enseigner à la raison pratique [3].

C'en est assez. On le voit, en effet ; les nominalistes soutiennent, et à bon droit, que la définition complète, la définition vraie du *quid rei* d'une science, ne peut venir qu'après l'étude des diverses parties dont cette science se compose, après l'analyse des objets particuliers dont on recherche le

[1] In Tert. *Sent.*, dist. XIV, q. II. — [2] In primum *Sent.*, quæst III. Prologi. — [3] Gabriel Biel, In Prim. *Sentent.*, quæst. IX. Prologi.

quid rei synthétique. Ce *quid rei*, les nominalistes l'accordent, peut, dans la démonstration, être posé le premier, comme la formule principale dont les développements sont attendus : mais, pour cet usage très-légitime, il n'est posé que problématiquement. C'est le contraire qu'affirment Duns-Scot et ses disciples : s'ils ne peuvent nier que l'analyse soit une des méthodes de l'esprit, ils en font peu d'état, et tout entiers à la contemplation de l'univoque objectif, dont la notion leur est fournie par la raison pure, ils s'inquiètent médiocrement de savoir comment, au vrai, se comportent les choses. Donc, si la logique est une science, elle est, peut-on dire, toute science. Comme logique pure, elle contient et enseigne toutes les vérités qui doivent ensuite être la matière, l'objet des disciplines spéciales ; comme logique appliquée, elle fournit à ces disciplines tous les théorèmes dont elles n'ont plus qu'à produire les développements. On accorde que l'écueil scientifique du nominalisme est le défaut d'ensemble, d'unité, une coordination confuse, mal établie, des phénomènes si divers, des observations si variées que fournit la nature ; mais l'écueil bien autrement périlleux et redoutable, sur lequel ont échoué tous les systèmes réalistes, est la substitution arbitraire de l'ordre conceptuel à l'ordre réel, et de la pensée humaine à la volonté divine. Duns-Scot a donné dans cet écueil plus témérairement peut-être qu'aucun autre docteur de son parti. Ne recherchant la vérité que dans l'entendement, il s'est laissé conduire par cette recherche exclusive au système le plus artistement combiné, mais aussi le plus chimérique, où, pour nous servir des vieilles formules, l'*hircocervus* et le Centaure remplissent le même rôle, occupent la même place que Socrate et Callias. Ses contemporains l'ont appelé le *Docteur Subtil*, et à bon droit : c'est le premier, c'est le plus habile artisan de théorèmes qui ait paru dans les écoles du moyen-âge : mais c'est aussi, de tous les maîtres de ce

temps, celui qui a le plus abusé du syllogisme, et c'est dans son école qu'on a le plus fabriqué de ces toiles d'araignées qui doivent compromettre toute la scolastique devant l'austère et scrupuleux génie de François Bacon.

Nous devions nous arrêter quelques instants à ces prolégomènes. Il n'est pas indifférent de définir la logique soit une science, soit un art. Mais quelle que soit l'importance de cette définition, on n'a pas le dernier mot d'un aussi grand esprit que Duns-Scot, même lorsque l'on prévoit sûrement où doit le conduire sa méthode : il faut étudier jusque dans ses égarements cette raison fière, audacieuse, qui ne veut pas d'autre guide qu'elle-même pour parcourir le vaste domaine du mystère. Une telle étude n'est pas assurément dépourvue d'intérêt. L'histoire de Duns-Scot est celle de tant d'autres philosophes, comme lui téméraires, aveugles et dévoyés comme lui !

Laissons-nous donc guider par la logique appliquée dans tous les sentiers de ce labyrinthe idéal que l'on appelait, dans l'ancienne école, la philosophie naturelle de maître Jean Duns-Scot. Allons-nous d'abord en métaphysique ? la métaphysique traite de l'être en tant qu'être ; elle donne la notion de l'être la plus compréhensive, la plus complète : il semble donc que, pour satisfaire aux prescriptions de sa méthode, Duns-Scot s'occupera premièrement de l'être absolu, de l'être métaphysique, pour descendre ensuite vers l'être subalterne, l'être physique. Mais (l'avons-nous oublié déjà ?) Duns-Scot est sorti de l'école d'Aristote et n'a pas ouvertement renié son maître. Quand il n'y a pas matière à quelque équivoque, quand il n'y a pas moyen de se soustraire par un faux-fuyant aux prescriptions de la méthode aristotélique, Duns-Scot se résigne à la pratiquer. Nous avons fait connaître le principe suivant lequel Aristote règle l'enseignement des sciences : il ne s'agit pas, dit-il, de rechercher quel est leur ordre naturel, afin de placer d'abord à son rang la plus

noble, et les autres à la suite; mais il faut se demander quelle est la moins complexe, la moins inaccessible aux intelligences encore mal exercées, et commencer par l'étude de celle-ci, pour aller ensuite, de conclusion en conclusion, jusqu'à la première, la principale, la science la plus haute, qui est celle dont l'abord est le plus difficile. Ainsi, après avoir salué la métaphysique comme la reine des sciences, après avoir déclaré que toutes les autres relèvent d'elle, comme tenant d'elle leurs principes, Duns-Scot se retourne vers la science de la nature, et déclare qu'en dépit de l'ordre réel et logique des choses, il convient de commencer par elle l'étude philosophique [1].

Commençons donc par exposer la physique de Duns-Scot.

Quel est l'objet de la physique? C'est, dit saint Thomas, l'être en mouvement, *ens mobile*. Duns-Scot croit s'exprimer plus clairement, en déclarant que l'objet de la physique est la substance corporelle naturelle [2]. Il dit *naturelle*, pour qu'il n'y ait pas de confusion entre l'objet des mathématiques qui traitent du corps substantiel, mais abstrait, et l'objet de la physique qui traite de la substance telle qu'elle s'offre, concrète, déterminée dans la nature. Il écarte enfin ce terme *mobile*, parce qu'il peut signifier soit un accident externe du genre de la qualité, soit une énergie interne suivant laquelle le corps serait dit principe du mouvement. Il est, d'ailleurs, évident que toute substance naturelle est dans le mouvement. C'est ce que le cardinal Caietan doit concéder, pour saint Thomas, en déclarant que la mobilité n'est pas autre chose que la naturalité.

Cela dit, qu'est-ce qu'une substance corporelle naturelle? C'est un tout composé de la matière et de forme. Mais ici se présente cette question : Cette essence, ce tout essentiel que

[1] *Sentent.*, lib. I, dist. II, quæst. II. — [2] Métaph. VI, quæst. I.

donne l'union de la matière et de la forme, est-il une chose, un acte distinct des parties qui le composent, ou bien n'est-il que l'union, l'unité même de ces parties ?

Nous nous rappelons la thèse de Roscelin : Aucune chose n'a de parties réelles, il n'y a de réel que les choses ; les parties des choses sont, comme parties, de purs noms. Mais sans s'écarter des prémisses posées par Roscelin, on pourrait dire, au contraire : les parties sont, à l'égard du composé, les choses mêmes, et le tout de ces parties, le composé, est un vocable qui représente non pas une chose, mais le rapport et l'unité que forment plusieurs choses agrégées. Ces deux conclusions, qui semblent opposées, sont pourtant vraies l'une et l'autre. En effet, on dit bien d'un tout naturel, comme Socrate, que les parties de ce tout ne sont pas des choses ; d'autre part, on dit bien d'un tout artificiel, comme ce peuple, cette armée, que les parties de ce tout sont des choses, et qu'il n'est lui-même qu'un nom. Dans le premier cas, la chose est le tout, l'atôme aristotélique ; dans le second, la chose est la partie ; mais, dans l'un et dans l'autre cas, il n'y a qu'une chose, soit la partie, soit le tout.

Voici maintenant la thèse réaliste : les parties sont des choses, et, au-delà de ces choses, est le tout, qui, joint aux parties, ou séparé d'elles, *conjunctim et sejunctim*, est lui-même une chose, un être, *aliud ens à partibus suis*. Cette thèse énoncée, nous devons encore rappeler en quels termes Duns-Scot l'a développée. Averrhoës lui semblait avoir défini le tout l'entité des parties, et avoir déclaré qu'au-delà de ces parties prises ensemble, il n'existe aucune autre réalité. Duns-Scot lui répond : Si le tout essentiel n'était pas quelqu'être en dehors de ses parties, il n'y aurait aucune différence entre ce tout qui est un naturellement par lui-même, et le tout artificiel qui vient d'une agrégation faite par la main de l'homme, comme ce tas de pierres. Or, on admet

volontiers que ce tas de pierres n'est pas un être, et que l'être se dit des pierres seules, des pierres qui, prises ensemble, constituent ce qu'on nomme le tas : mais, au contraire, quand il s'agit de Socrate, le tout qu'est Socrate est une essence vraiment, réellement, distincte des parties qui la composent. Autre argument : le terme de la génération est l'être doué d'une entité propre ; or, le tout est bien cet être : donc il se distingue, en essence, des parties. D'autre part, le terme de la corruption est le non-être, ou la destruction de quelque être réel : or, le composé est sujet à la corruption, tandis qu'une ou plusieurs des parties persistent, demeurent, comme l'enseignent les théologiens, après la destruction du composé. Enfin, Socrate est bien une personne qui a pour attributs une passivité propre, une activité propre : or, ce sont là des propriétés du composé, et non de la matière ou de la forme : ce qui prouve encore que le composé est quelque être distinct de ses parties. Et quelle est la manière d'être de cette entité? C'est, répond Duns-Scot, une manière d'être non pas respective, mais absolue [1]. Telle est, avec ses développements, la thèse du Docteur Subtil concernant la réalité substantielle de ce qui répond à la notion logique du composé.

Comme on doit le croire, les nominalistes ne l'ont pas ménagée. On peut réduire toutes leurs objections à celle-ci : Que trois unités soient prises ensemble, on a le nombre trois ; si, toutefois, il est vrai que le tout soit par lui-même quelque entité, cette entité, jointe aux trois autres ne donnera pas le nombre trois, mais le nombre quatre. Les deux plus véhéments adversaires de l'entité du tout, Durand de Saint-Pourçain et Grégoire de Rimini, ont tour à tour présenté ce jeu d'esprit sous les formes les plus diverses [2] ; mais, prenons-y

[1] Scotus in Secundum *Sentent.*, dist. II, quæst. II, art. 1. — [2] Durandus, III, *Sent.* II, q. II. Greg. de Arim, in I, *Sent.*, dist. XXIV, q. I.

garde, il conclut mal. En effet, un nombre n'est qu'un tout formé par aggrégation, un tout artificiel, et Duns-Scot reconnaît, avec le sens commun, qu'un tout de ce genre n'est pas une entité distincte de ses parties. D'autre part, veut-on dire que le tout de Socrate n'est pas une essence, une réalité parfaitement distincte *in essendo* de ce que sont, prises ensemble, la chair et la forme de Socrate? Si l'on veut dire cela, l'on s'abuse grandement; car ce qu'on va jusqu'à supprimer ainsi, par esprit de système, ce n'est rien de moins que la personnalité humaine. Il importe donc de bien s'entendre. Assurément, le tout agrégatif n'est pas un être distinct des parties agrégées; et, d'autre part, le tout essentiel est vraiment un être. Mais, comme nous l'avons fait remarquer, cela n'est pas dit contre Roscelin, cela n'infirme en rien la thèse nominaliste. On l'infirme, ou du moins, on la contredit, quand on assimile les parties du tout essentiel à des entités qui subsistent divisément au sein du tout, comme des actes distincts de l'acte total. Quelle est donc la véritable question? quel est l'objet du débat? Etant accordé, pour ce qui concerne le tout agrégatif, que ce tout n'est pas un être séparé des parties prises ensemble; et, pour ce qui concerne le tout essentiel, que ce tout est un être venant de la composition, mais distinct, en essence, des parties composantes, il s'agit de prouver que, dans une substance, il y a bien matière, forme et composé, mais qu'il n'y a pas trois actes, trois êtres; en d'autres termes, que ces mots matière, forme, composé, représentent un même sous trois aspects, et que ce même est le seul être. Telle doit être la conclusion nominaliste : telle est la thèse de Roscelin. La thèse opposée, celle de Duns-Scot, est que les parties sont elles-mêmes des actes, des êtres, tant au sein du composé qu'avant la génération du composé, *sejunctim et conjunctim*. Négligeant donc en ce moment la controverse presque oiseuse, qui a pour objet la nature du tout, nous

interrogerons curieusement Duns-Scot sur la nature des parties.

Les parties sont la matière et la forme. Quelle est, premièrement, la nature de la matière? C'est ici qu'il faut s'arrêter, c'est ici qu'il faut prêter l'attention la plus soutenue aux dires de notre docteur.

Cette question est posée : Quelle est la véritable entité de la matière? Il y a, dit-il, plusieurs manières d'être pour les choses. Premièrement, l'être et le non-être appartiennent l'un et l'autre à la catégorie de la substance : ainsi, qu'une chose existe ou n'existe pas, elle est une entité simple, elle est une essence, elle est une chose du genre de la substance : « Res enim sive sit, sive non sit, est res de genere substantiæ [1]. » Suivant cette définition de l'être, tout est, si ce n'est ce à quoi ne correspond aucune idée de la cause exemplaire, c'est-à-dire ce qui n'est pas même en puissance, ce qui est impossible [2]. Secondement, une chose est quand elle est en acte ceci ou cela, comme on dit : *cet homme est, cette rose est :* or, cette chose ne tient pas l'être en acte de son essence, car l'essence, c'est-à-dire le genre, est toujours en acte, et la chose naît et meurt ; l'être en acte que possède cette chose est un effet quelconque, soit de la cause première, soit d'une cause seconde qui la détermine en nature ce qu'elle est [3]. Ces deux manières d'être sont les plus générales.

Ces définitions étant données, comment l'être se dira-t-il de la matière? Il se dira d'abord dans le premier sens, car la matière, comme appartenant au genre de la substance, est vraiment une chose, une chose créée, distincte en acte de la forme [4] : mais notons bien qu'être en acte pour la matière

[1] *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, n° 1. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid*, n° 2.

[4] « Esse simpliciter, seu actualiter, habet materia in quantum est effectus Dei, ut scilicet est res, quæ producitur in genere substantiæ. Item, vere

isolée, ce n'est pas être en acte comme chose qui existe, qui subsiste : la forme subsiste bien séparée de la matière corporelle, parce que la forme est l'acte proprement dit, la vie même ; quant à la matière, elle n'est en acte hors du composé, c'est-à-dire avant son alliance avec la forme, que comme sujet actuel d'un acte futur. Aussi dit-on qu'abstraite de la forme, elle est simplement en puissance : ce qui signifie qu'elle n'existe pas encore, qu'elle n'a pas une action propre et directe sur l'intelligence humaine, et qu'elle n'est pas un principe actif [1]. En second lieu, suivant la seconde interpré-

creata, et extra nihil posita in composito per actum creationis. *De Rer. princip.*, quæst. VIII, art. 1, n° 3.

[1] *De rerum principio*, quæst. VIII, art. 1, nos 3, 4. — Assurément ce langage n'est pas d'une clarté suffisante. On ne s'explique pas facilement de quelle façon la matière première est un acte, un être créé, du genre de la substance, et, toutefois, ne doit pas être comprise au nombre des choses auxquelles appartient l'existence proprement dite, l'existence en acte final. Mais nous devons tenir compte des réserves de Duns-Scot, alors même que ces réserves nous semblent purement verbales. La thèse d'Henri de Gand est que la matière considérée comme isolée de toute forme possède l'essence et non l'existence. Duns-Scot reproduirait sans doute cette définition, si le terme d'*essence* n'était pas pris par quelques réalistes modérés comme exprimant la manière d'être des principes au sein de leur cause, et Duns-Scot veut dégager de toute équivoque ce principe fondamental : la matière absolument séparée de la forme subsiste, existe d'une certaine manière hors de sa cause. Voici d'autres explications complémentaires : « Materia est per se unum principium materiæ, pars alicujus compositi, per se fundamentum formarun, per se subjectum mutationum substantialium, per se causa compositi, terminus creationis. Igitur sequitur quod est aliquid non in potentia objectiva tantum ; sed oportet quod sit in potentia subjectiva *existens in actu, vel actus*. Non curo quodcumque dicatur secundum quod omne illud dicitur esse actu vel actus, quod est extra causam suam. Cum enim sit principium et causa entis, oportet necessario quod si aliquod ens, quia cum principiatum et causatum dependeat a causa secunda et a principio suo, si esset nihil vel non ens, dependeret ens a nihilo vel a non ente ; quod est impossibile. Prætcrea manet sub terminis oppositis eadem et sub potentiis numero diversis, quæ in ipsa corrumpuntur. Et est terminus creationis patet : et secundum hoc est realitas distincta a forma ex iisdem causis, et quid positivum, quia receptivum formæ. Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu tanto magis est in potentia. Et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem ; non enim habet actum distinguentem vel dividentem, vel receptum, vel informatem et dantem sibi

tation du mot *être*, la matière est ceci, *habet esse hoc*. Mais n'omettons pas ici de faire une distinction qui est considérable dans le système de Duns-Scot. Ce qu'il appelle l'*esse hoc* de la matière appartient encore à l'ordre des abstractions réalisées, car c'est l'être que possède la matière en tant qu'apte à recevoir toutes les formes ; entité qui répond, au sein de l'intelligence divine, à l'idée d'être formel [1].

Enfin la matière est telle, *habet esse tale*, suivant la déter-

esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus per suppositum, et est causa compositi, non potest esse nihil, quod nihil non est alicujus receptivum. » Scotus in *Sentent.*, lib. II, dist. XII, q. I.— Tennemann, *Geschichte der Phil.* tom. VIII, p. 746. Ce langage n'a jamais été bien compris ; les plus fervents scotistes ont toujours été fort empêchés de démontrer nettement ce qui distingue l'*actus dividens*, *receptus*, *informans*, de l'acte proprement dit, et l'existence *in actu* de l'existence *in potentia subjectiva*. Aussi rencontrons-nous un grand nombre de docteurs, même réalistes, qui reprochent vivement à Duns-Scot d'avoir attribué l'*existence* à la matière première et de l'avoir ainsi mise au nombre des choses qui sont en acte final. Il faut entendre un des maîtres de la Renaissance, Jean-Paul Pernumia, l'interpeller à ce sujet : « Sciendum entitatem materiæ propriam non esse talis perfectionis ut, seorsum seclusa ab entitate formæ, possit unquam existere, sicuti imaginatus est Scotus ; quoniam etsi materia prima sit extra animam habens suam entitatem, quam actum entitativum appellat, cum tamen adeo minimæ entitatis existat, et impossibile sit per se solitarie stare ac reperiri unquam posse absque entitate ipsius formæ, sicuti nec e contra entitas formæ absque entitate ipsius materiæ esse potest, et hoc quod adeo imperfectæ sint duæ istæ entitates ut nullo pacto sejungi, aut diselusæ locis, per se consistere queant, sed est utraque alterius sic appetens atque indigens, ut simul annexæ alioquin morituræ foveantur. Quare etsi concedamus, o Scote, materiam esse extra animam, consequenter habere propriam entitatem, non tamen propter hoc concludendum est ipsam de se stare posse seorsum a forma, quia cum sit entitas illa imperfectissima, appellanda potius venit coentitas, sive coexistentia, a qua sequatur potius coexistere quam existere : unde concedimus entitatem, sed non per se seorsum a forma ; quia, ut per se existat, opus est, cum per se satis virium non habeat, ut coadjuvetur ab entitate formæ, medio cujus recipit aliam perfectionem, dispositionem scilicet quantitativam ac qualitativam, quam seorsum a forma habere non posset. Quare concedimus esse ipsius materiæ, cum sit in re extra suas causas ; at quod existat sine forma hoc est impossibile. Ex quo sequitur etiam falsum est, quod ait Scotus, materiam primam esse creatam sine forma, cum potius cum sancto Thoma dicendum esset ipsam concreatam quam creatam. » J.-P. Pernumia, *Philosophia naturalis*, lib. I, c. VII.

[1] *Ibid*, n° 5.

mination qu'elle reçoit de la forme : « En effet, ce qui s'unit « essentiellement à quelque chose lui communique son acte, « ainsi que l'âme communique au corps la vie, la sensibilité, « le mouvement, etc. Et comme la forme est en elle-même « une certaine perfection déterminée, de même que la ma- « tière est une certaine chose ou capacité indéterminée, la « matière reçoit sa détermination de la forme, d'où il suit « que les deux premiers actes de la matière sont en puis- « sance à l'égard de ce troisième acte qui vient de la forme, « cause formelle de la matière. Cependant, qu'on ne l'oublie « pas, ce n'est pas de la forme que vient l'être actuel de la « matière; la matière est en acte sans l'intervention de la « forme : mais par la forme elle devient telle, elle devient « *lignea, terrea.* C'est ainsi que la cire n'est pas cire à cause « de telle ou telle empreinte; ce qui lui vient simplement de « cette empreinte, c'est d'être l'image de ceci ou de cela [1]. »

On comprend ces définitions, bien qu'assurément elles soient fort obscures; mais après avoir pendant quelque temps étudié la carte du monde idéal, au travers duquel nos réalistes font leurs aventureuses excursions, on y retrouve tous les lieux qu'ils se plaisent à décrire, et on les accompagne sans de grands efforts même jusqu'aux limites extrêmes de cet empire des fantômes. Voici donc comment, pour conclure, nous résumons avec Duns-Scot l'exposition de sa doctrine sur la matière. L'analyse distingue la matière première sous trois aspects : la matière premièrement première, la matière secondement première, et la matière troisièmement première; c'est-à-dire : 1° la matière nue, dépourvue de toute quantité qui, comme sujet de génération, ne peut être soumise à un autre agent que Dieu lui-même; 2° la matière déjà douée de la forme substantielle et rendue propre à recevoir les autres

[1] *Ibid.*

formes, de telle sorte qu'elle est le fondement indéterminé de toute génération et de toute corruption ; 3° la matière engendrée, qui est apte à se déterminer en acte final par l'adjonction de la forme qui change l'airain en sphère d'airain [1]. Quand ces distinctions seront rendues plus claires, on appréciera combien elles importent.

C'est notre affaire de les éclaircir. Envisageons d'abord la matière sous le premier de ses trois modes. Elle nous est donnée comme étant, avant même qu'elle ait contracté aucune alliance avec la forme qu'on nomme substantielle. Notre docteur ajoute, qu'en cet état elle possède deux puissances auxquelles correspondent deux actes : la puissance subjective, en tant que sujet ultérieur de toutes les formes, à laquelle correspond l'acte formel, et la puissance objective, en tant qu'objet hors de sa cause, à laquelle correspond l'acte entitatif [2]. Mais qu'est-ce que cet acte entitatif, qu'est-ce que cette entité de la matière premièrement première? Est-ce, lui disent ses interlocuteurs, une substance, ou bien un accident? Ce n'est pas un accident, car si Duns-Scot veut que l'accident ait de sa nature quelque entité, il reconnaît toutefois que l'entité de l'accident comparée à celle de la substance est voisine du non-être, et qu'en toute acception l'accident n'est jamais actuel hors de la substance [3]. Or, la matière premièrement première étant dite un acte entitatif, il est évident que cela ne peut se dire d'un accident. C'est donc une substance. La substance est, suivant Aristote, ce qui se compose de matière et de forme ; et Duns-Scot ne rejette pas cette définition. Si donc il accorde que la matière premièrement première est une substance, il faut qu'il accorde en outre : 1° que la forme est l'un des éléments de cette matière, ce qui est contraire à sa thèse ; 2° que la

[1] *De rerum Principio*, quæst. VIII, art. 3. — [2] In librum secundum *Sententiarum*, dist. XII, quæst. 1 et 2. — [3] *De rerum Principio*, quæst. I, art. 1.

matière en est l'autre élément : ce qui est absurde. Donc la matière premièrement première n'est pas une substance. Elle n'est pas une substance, elle n'est pas un accident : or, l'acte ne se dit que de l'accident et de la substance : donc elle n'est pas. Et si elle n'est pas, elle n'est pas en acte, car être et être en acte sont synonymes. C'est ainsi qu'argumentent tous les Thomistes, avec le bon sens et avec Aristote. Quand ils disent que le monde est en puissance objective, ils entendent que le monde réside en sa cause, c'est-à-dire dans la puissance active de Dieu, comme devant être ultérieurement le monde actuel. Mais cette manière d'être pour le monde, pour la matière premièrement première, n'est pas réelle, entitative : l'entité de Duns-Scot n'est donc, au sens des Thomistes, qu'un être de raison [1].

Cela semble bien dit : dès à présent, toutefois, nous ne pouvons encore rien en conclure. En effet, que recherchons-nous ? la nature de la matière considérée comme partie de la substance corporelle naturelle. Or, nous sommes encore loin de cette substance et de ses parties. Il s'agit simplement ici de la matière premièrement première, et nous venons d'entendre saint Thomas, déclarant par la bouche de Javello, de Paolo Soncini, de Zabarella, que cette matière n'est pas subjectivement hors de sa cause, qu'au sein de sa cause elle est simplement en puissance de devenir, et qu'elle n'y possède enfin, comme telle, aucun acte. Cependant, nous ne saurions encore nous en tenir à ce qui vient d'être dit sur la matière premièrement première. Puisque Duns-Scot l'a posée, puisqu'il l'a définie une entité produite hors de sa cause, il faut qu'il nous satisfasse encore sur un point fort délicat, il faut qu'il nous dise si, comme étant hors de sa cause, la matière premièrement première est une ou diverse, simple ou

[1] Joannes Baconius, II, *Sent.*, dist. XII. Zabarella, *de Prim. rer. Materia*, lib. II, c. II.

multiple. Henri de Gand n'a pas un instant hésité sur cette question : comme dépourvue de toute forme substantielle, comme n'ayant reçu de la quantité, de l'étendue, aucune détermination, aucune limite, la matière, a-t-il dit, est une en nombre et ne peut ne pas être telle [1]. Duns-Scot osera-t-il renouveler cette déclaration ? Ecoutons-le.

Si tout être est matière, même l'être qui n'existe pas encore, car, on l'a dit, le non-être est une chose du genre de la substance, il résulte manifestement de là que la matière est commune à toutes les essences corporelles et spirituelles. C'est ce que proclame Duns-Scot. Mais dire commune, est-ce dire une? On sait que les philosophes du parti d'Albert, s'éloignant le moins qu'ils le peuvent de la lettre aristotélique, n'admettent pas cette identité du commun et de l'un : en même temps qu'ils définissent le genre la nature commune de tout ce qui est compris sur la définition du genre, ils protestent avec vigueur contre l'hypothèse d'une nature universelle, servant de suppôt, de sujet, à tout ce qui revêt la forme de l'individuel. Ainsi, dans leur vocabulaire, nature et matière n'emportent pas le même sens. Duns-Scot reconnaît qu'ils suivent d'assez près Aristote ; qu'on lit, en effet, dans la *Physique* et dans la *Métaphysique* d'Aristote, plus d'un passage signalé par Averrhoës comme contraire au système de l'unité de la matière, et, quand il cherche des autorités en faveur de ce système, il n'en trouve pas d'autres, parmi les philosophes, que l'auteur du *Fons vitæ*, cet Avicembron si maltraité par Albert, et décrié, dans toute l'école, comme responsable des erreurs d'Amaury de Chartres et de David de Dinant. Cependant il faut qu'il renonce à ses plus chères hypothèses, il faut qu'il laisse succomber toute sa philosophie naturelle sous les efforts de la critique thomiste, s'il ne

[1] Lib. I, *Physic.*, quæst. XXIV, conclus. II. Cette proposition de Henri de Gand nous est signalée par les marginistes de Duns-Scot.

lui donne pour base, malgré l'école, malgré l'Eglise, cet axiôme frappé d'anathème ; — La matière est une pour tous les êtres. Il prendra le parti que lui recommande la logique.

« Je reviens, dit-il, à la thèse d'Avicembron, *ego autem ad « positionem Avicembronis redeo,* et je soutiens d'abord que « toute substance créée, corporelle ou spirituelle, participe « de la matière. Je prouve ensuite que cette matière est une « en tous, *quod sit unica materia.* » Mais laissons les preuves pour aller directement à la conclusion. La voici : Le monde est un arbre aux proportions gigantesques qui a pour racines la matière première, pour feuilles les accidents éphémères, pour branches les substances sujettes à la corruption, pour fleur l'âme raisonnable, pour fruit la nature angélique. Et c'est Dieu qui l'a planté, qui le cultive [2]. En d'autres termes, dans le langage austère de la logique, la matière premièrement première est une dans tous les êtres; mais comme l'unité est la source du nombre, la matière secondement première ayant reçu la forme du corruptible et de l'incorruptible, se partage numériquement entre ces deux genres; enfin la matière troisièmement première va se distribuant entre toutes les espèces que contiennent les genres les plus généraux, en se subdivisant jusqu'aux plus subalternes de ces espèces [3]. Suivant les Péripatéticiens, la substance se dit de toutes les choses; ainsi, comme partie de cette substance, la matière première se dira de toute matière : or, tout prédicat est sujet ; donc la matière première est le sujet de toutes les matières particulières et forme avec elles un même : « Ergo « materia prima *est idem* cum omni materia particulari [4]. » Veut-on une déclaration plus explicite? La voici : « Omnia « quæ sunt secundum modum sibi convenientem et possibi- « lem, unitatem appetunt.... Unde appetitus unitatis ita in-

[1] *De rerum Princ.*, quæst. VIII, art. 4, n° 24. — [2] *Ibid*, n° 30. — [3] *Ibid*, n° 31, 32. — [4] *Ibid*, art. 5, n° 38.

« timus et essentialis et universalis est in omnibus, tam « creaturis quam creatori, quod nullum est, nec excogitari « potest genus multitudinis, aut divisionis, sive distinctionis, « quod ad unitatem aliquam non reducatur, ita quod ipsa, « ut unitatem habeant, sive illud in quo sunt prius occurrat « intellectui, quam ipsa multitudo, sive diversitas. Sic dici- « mus quod diversa accidentia sunt unum subjecto, diversa « numero sunt unum specie, diversa specie sunt unum genere « subalterno, diversa genere subalterno sunt unum genere « generalissimo, diversa genere generalissimo sunt unum in « ratione entis [1]... » Enfin, objecte-t-on, que toute réduction au même, à l'un, est une abstraction purement conceptuelle? Je réponds, poursuit Duns-Scot, que la nature du genre animal, dégagée de toutes les différences qui lui adviennent en acte, les contient toutes en puissance ; je réponds que la cire privée de toute empreinte est propre à recevoir les images de toutes les choses qui sont dans le monde. Donc il ne s'agit pas ici d'une abstraction; il s'agit d'un sujet réel, vraiment actuel, *ut est actu in re*. C'est le multiple qui devient et qui disparaît; c'est donc le multiple qui, de sa nature, est en puissance d'être ; mais, à l'égard du multiple, l'un est l'acte permanent, et c'est comme tel qu'il contient potentiellement le multiple. Ainsi, quand on prouverait que la réduction à l'un est conceptuelle, on prouverait simplement que la raison infirme de l'homme ne voit pas du premier coup-d'œil la plénitude, la perfection de la réalité; mais, cette démonstration étant acceptée, cela prouverait-il que la réalité des choses ne possède pas en elle-même, par elle-même, l'unité que la raison lui reconnaît tardivement, par voie d'abstraction? Non, sans doute [2].

Il est difficile de s'exprimer avec plus d'énergie. Vainement

[1] *Ibid*, quæst. VIII, n° 1. — [2] *Ibid*, quæst. VIII, art. 5.

Duns-Scot s'efforce, après avoir fait une telle déclaration, d'interpréter en sa faveur certains passages de la *Métaphysique* habilement isolés, et de mettre en contradiction avec lui-même le maître de l'école péripatéticienne. Il n'y a rien de mieux établi dans la *Métaphysique*, rien de plus constant que ces principes : « D'un côté, les universaux ne sont pas « des natures et des substances indépendantes des objets par- « ticuliers ; de l'autre, l'unité, pas plus que l'être, et par les « mêmes raisons, ne peut être ni un genre, ni la substance « universelle des choses, bien que l'unité se dise également « de tous les êtres [1]. » Cela est clair, cela est formel. La proposition diamétralement opposée ne l'est pas moins ; elle consiste à dire que ce qui se trouve chez tous les êtres comme matière, est, au point de vue le plus universel, la matière une, actuellement, réellement une, apte à recevoir, par une détermination postérieure, telle ou telle forme générique, puis telle ou telle forme individuelle. Et cette proposition est celle de Duns-Scot.

Nous savons qu'elle a causé quelque épouvante même à ses disciples les plus zélés ; nous savons que, pour se réconcilier avec Aristote et avec le sens commun, plusieurs Scotistes timorés ont mis au compte de leur maître cette distinction : — La matière premièrement première ne doit pas être dite une en nombre, mais seulement en une espèce, une comme tout intégral, et non comme tout substantiel. Mais nous savons aussi que cette distinction purement verbale n'a pas supporté l'épreuve du débat scolastique. Pour la combattre, il suffira de rappeler que, selon Duns-Scot, tout être recherche l'unité, et que l'unité se prend de trois manières : en nombre, en espèce et en genre. Or, l'unité générique ne peut se dire de la matière premièrement première, car le genre se divise en es-

[1] *Métaphys.*, X, 2.

pèces, et cette matière est indivise; elle ne possède pas non plus l'unité spécifique, car l'espèce se divise en espèces subalternes, c'est-à-dire en individus, et la matière premièrement première ne supporte pas davantage cette division : d'où lui viendrait-elle, en effet, puisque toute division est fondée sur une différence, et qu'en l'absence de la forme rien ne diffère? Il faut donc nécessairement qu'elle soit une en nombre, ou qu'elle ne soit pas. Voilà la vraie conclusion de Duns-Scot : il n'a pas pris de détours pour l'éviter; ce sont ses disciples qui ont manqué de sincérité, qui ont manqué de courage.

Parlons maintenant de la matière secondement première. Duns-Scot nous la donne comme unie à la forme substantielle, et devenue, par le fait de cette union, le fondement indéterminé de toute génération : « Dicitur materia secundo prima « quæ est subjectum generationis et corruptionis, quam mu- « tant et transmutant agentia creata, seu angeli, seu agentia « corruptibilia; quæ, ut dixi, addit ad materiam primo pri- « mam, quia esse subjectum generationis non potest sine « aliqua forma substantiali aut sine quantitate, quæ sunt « extra rationem materiæ primo primæ ; eo quod proportio- « naliter respondet tanquam subjectum eorum secundis agen- « tibus, scilicet creatis, quæ dicuntur secundaria respectu « Dei, et nihil possunt producere nisi de ista secunda mate- « ria. Dicitur tamen prima, quia omnia quæ per agentia na- « turalia producuntur eam supponunt ut fundamentum et ut « indeterminatum ; quia per formas ab eis productas deter- « minatur. » Ces termes peuvent sembler équivoques comme ceux dont le Docteur Subtil a fait usage, lorsqu'il a distingué l'*esse hoc* de l'*esse tale* de la matière. En effet, on se demande, même après avoir lu le passage que nous venons de citer, comment il motive cette distinction. Veut-il dire que la matière

[1] *De rerum Princip.*, c. VIII, art. 3, n° 20.

secondement première possède l'*esse hoc* par son alliance avec la forme substantielle, avant d'être revêtue de l'*esse tale* par la forme accidentelle qu'elle recevra des causes secondes? C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut entendre sa définition de la matière secondement première. Mais, qu'on le remarque bien, l'*esse hoc* ne se dit pas ici de la substance aristotélique, car cette substance est déterminée, tandis que la matière unie simplement à la forme substantielle n'est encore revêtue d'aucune détermination. D'où il suit qu'il faut chercher le sujet indéterminé de toute génération entre l'acte entitatif de la matière pure de toute forme, et la détermination finale venant des agents corruptibles qui donne Socrate, Callias et la sphère d'airain. Or, qu'y a-t-il à supposer entre ces deux degrés extrêmes de la matière? Un degré mixte, également distant de la matière une en nombre et de la matière diversifiée à l'infini, c'est-à-dire le degré qui donne la matière générique, la matière spécifique, la matière en catégorie d'espèce et de genre. Donc, en faisant connaître l'opinion de Duns-Scot sur la nature de l'espèce et du genre, nous rendrons compte de ce qu'il entend par l'*esse hoc* de la matière secondement première.

On se rappelle toutes les hypothèses déjà produites dans l'école réaliste. Même après les explications données par Adélard de Bath et par Gilbert de la Porrée, il restait, il paraît, quelque chose d'obscur, pour beaucoup d'esprits, dans les thèses de la non-différence et de la conformité. Duns-Scot ne s'y trompe pas : il juge bien que la recherche du non-différent ne peut être faite qu'au-delà des frontières du nominalisme, mais il lui semble que, pour avoir trouvé ou posé le non-différent, on n'a pas encore atteint la véritable unité de cette nature qui précède, en ordre de génération, tout sujet individuel. Il propose donc de substituer au mot *indifferentia*, non-différence, identité, celui d'*inexistentia*, coexistence,

consubstantialité, qui doit mieux représenter, pense-t-il, cette nature une que tous les êtres possèdent en participation; et voici comment il développe sa thèse.

L'opinion, professée dans l'école nominaliste, est que toute nature, toute substance est par elle-même individuelle, et qu'il n'y a pas lieu de rechercher, hors de Socrate, son principe d'individuation. Mais, ajoutent les Thomistes, ce qu'il faut rechercher, c'est comment une nature individuelle peut être prise universellement, et ils établissent qu'une nature universelle ou commune n'est pas une véritable nature, c'est-à-dire un être concret, une entité réelle; mais qu'elle est simplement un concept venu de l'abstraction, une création de l'intellect, qui ne possède pas, hors de sa cause, l'être en soi, l'être en tant qu'universel. Duns-Scot se prononce très-résolument contre cette opinon. Ce qu'il prétend démontrer, c'est que les natures communes sont réellement; qu'elles sont, en ordre de génération, avant les natures individuelles, et que les natures individuelles sont constituées, au sein des natures communes, par des différences qui varient la surface du fonds commun, sans en altérer l'unité native. Si, dit-il, la chose qui répond au mot *nature* était de soi-même individuelle, d'où viendrait l'intellection contraire à la définition vraie de cette chose? L'intellection vient de la chose, et telle est la chose, telle doit être l'intellection. Donc, puisque je conçois l'humanité comme la nature commune de tous les hommes, cette nature est effectivement, réellement, telle que je la conçois [1].

[1] C'est un argument que Duns-Scot reproduit dans son traité spécial sur les Universaux de Porphyre : « Dicendum quod universale est ens, quia sub ratione non entis nihil intelligitur, quia intelligibile movet intellectum. Cum enim intellectus sit virtus passiva, non operatur nisi movetur ab objecto. Non est non potest movere aliquid objectum, quia movere est entis in actu. Ergo nihil intelligitur sub ratione non entis; quidquid autem intelligitur, intelligitur sub ratione universalis : ergo illa ratio non est omnino non ens. » M. Rousselot, *Etudes sur la Philosophie au Moyen-Age*, t. III, p. 15.

Autre argument. Ce qui est un, en unité générique, n'est pas en soi quelque entité singulière, mais est une entité commune. Veut-on dire qu'il n'y a pas d'autre unité réelle que l'unité numérable? C'est une opinion très-fausse. En effet, en chaque genre il est un genre qui est la mesure des autres, et tous ils sont réels et réellement mesurables, comme l'enseigne Aristote au livre X, texte 2 de sa *Métaphysique*: or, un être de raison ne pourrait être la mesure réelle d'un être réel; donc l'unité, l'entité du genre pris pour mesure, est réelle. Mais l'unité de ce genre n'est pas l'unité numérable, car un singulier ne peut être la mesure d'un autre singulier: donc il existe, dans chaque genre, quelque espèce première, qui est la mesure de toutes les espèces subalternes, qui, en d'autres termes, les comprend, les absorbe toutes dans la réalité de sa nature une et commune [1].

Si, d'ailleurs, il n'y a d'autre unité réelle que l'unité numérable, toutes les diversités réelles sont de même degré, tous les objets diffèrent les uns des autres au même point, au même titre; Socrate diffère autant de Platon qu'il diffère de ce caillou, et l'intellect ne peut pas plus recueillir quelque notion commune de Platon et de Socrate que de Socrate et de la ligne. En outre, si l'homme, l'animal et les autres natures communes ne sont que des entités rationnelles, ces entités, de même que toutes les intentions secondes, naissent et meurent avec l'opération de l'intellect qui leur donne l'être, *sunt solum dum fiunt*. Cela peut-il se dire de la nature hu-

[1] « In omni genere est unum primum quod est metrum et mensura omnium quæ sunt illius generis. Ista unitas primi mensurantis est realis, quod mensurata sunt realia et realiter mensurata : ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis; igitur unitas illius primi est realis. Ista autem unitas non est unitas singularis vel numeralis, quod nullum est singulare in genere quod sit mensura omnium illorum quæ sunt in illo genere.... Nullum ergo individuum est per se mensura eorum quæ sunt in specie sua; igitur nec unitas individualis, nec numeralis. » In libr. Secund. *Sentent.*, dist. III, quæst. I. Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 750.

maine? est-il vrai que sa durée se mesure à la durée de l'acte intellectuel? Enfin, au premier livre des *Seconds Analytiques*, Aristote combat, il est vrai, l'opinion de Platon sur les idées, mais il admet l'universel *in multis*, et il fait remarquer que cet universel se distingue des singuliers en ce qu'ils sont périssables, tandis qu'il est éternel. Or, se peut-il qu'Aristote ait considéré quelque être de raison comme ayant pour attribut l'éternelle permanence? Non, sans doute; il faut donc qu'il ait accepté l'universel *in multis* comme réellement distinct, *in re, ex parte rei*, des singuliers réels.

Par ces motifs, Duns-Scot soutient que la nature commune, l'homme, l'humanité, possède l'être réel hors de ses causes, c'est-à-dire hors de l'intelligence divine, et que cette nature n'est pas en elle-même singulière, mais une en acte; et, comme telle, indifférente à l'égard du singulier et de l'universel. Il ne dit pas, il est vrai, avec Platon ou avec les Platonisants téméraires, que cette nature est une idée séparée des choses individuelles et subsistant par elle-même [1]: mais, s'il accorde qu'elle ne possède pas l'être hors de ces choses, il ajoute qu'elles lui sont subalternes; qu'elles sont, à bien parler, de son domaine; qu'étant avant elles et pouvant être sans elles, elle se distingue d'elles réellement; en un mot, que l'humanité réelle se distribue réellement entre tous les hommes, et qu'elle jouit à part soi de sa propre existence, bien qu'on la trouve unie aux existences particulières

[1] Reconnaissons, toutefois, qu'il se contredit sur ce point. Ainsi, nous lisons, avec Tennemann, dans ses *Questions sur la Métaphysique*: « Ista opinio (Platonis) si ponat idæam esse quamdam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habentem nisi naturam separatam, specificam perfectam, quantum potest esse perfecta, et forte habentem per se passiones speciei,.... non potest bene improbari, quia non videtur repugnare rationi absolutæ entitatis tale singulare sic naturam habere. » *Quæst. in Metaphys*, lib. VII, quæst. XI, 18. Mais ce qu'il y a de plus constant dans son système, comme nous le verrons plus loin, c'est la négation des exemplaires séparés de leur cause.

dont elle est le suppôt commun [1]. La formule de Duns-Scot est précisément celle de saint Anselme : « Participatione spe- « ciei plures homines sunt unus homo. »

Voilà donc la définition de la matière secondement première. En ordre de génération, elle vient après ce qui n'a pas encore reçu le signe du genre, de l'espèce, mais elle vient avant ceci, avant cela, avant la détermination finale qui produira Socrate et la sphère d'airain. Et, il ne faut pas s'y tromper, bien que Duns-Scot invoque l'autorité d'Aristote, bien qu'il rejette la thèse de Platon, bien qu'il semble même, en rendant compte de l'universel *in multis*, ne pas trop s'écarter des voies péripatéticiennes, il est, toutefois, réaliste autant qu'on peut l'être, puisqu'il pose une autre unité réelle que l'unité numérable. L'universel est en plusieurs, les Thomistes l'accordent, et il est en plusieurs comme leur attribut réel, nécessaire. Mais, en cet état, l'universel ne constitue pas un tout essentiel ou intégral, un tout réel, une entité concrète, une substance supérieure d'un degré à la substance aristotélique. Quand donc le Docteur Subtil s'exprime en des termes peu différents de ceux de saint Thomas, il est, cependant, loin de s'entendre avec lui. En effet, pour saint Thomas, ce qui se trouve universellement dans les choses, n'arrive à l'unité que dans l'entendement ; c'est l'intellect qui seul fait, crée le tout distinct, incomplexe, que Duns-Scot appelle, au propre, une nature. Un des interprètes de saint Thomas, le cardinal Caietan, l'a très-bien établi. C'est un axiôme péripatéticien que toute nature doit posséder une quiddité propre, *quidditatem per se*, qui, la séparant de toute autre, lui attribue l'existence réelle : toutes les substances individuelles remplissent cette condition ; toutes elles sont celle-ci, celle-là : tel est le fondement de l'unité vraie. Au-

[1] *Sent.*, lib. II, dist. III, quæst. I.

delà de cette unité, qu'y a-t-il? l'unité conceptuelle, l'unité fictive. Ainsi l'universel vient de Socrate ou de plusieurs. S'il vient de plusieurs, il est réellement en plusieurs, et c'est l'intellect qui le fait un : s'il vient de Socrate, il est réellement, totalement en Socrate, et c'est l'intellect qui le fait commun en l'attribuant à plusieurs [1]. C'est ce que Suarez expose mieux encore. Il n'y a, dit-il, suivant saint Thomas, suivant tous les Thomistes, suivant la raison, d'autre unité réelle que l'unité numérable; quant à cet universel, qui n'est pas naturellement séparé des singuliers, ce n'est pas une véritable unité, une unité réelle, car l'existence de toute unité réelle se fonde sur une distinction réelle, c'est-à-dire sur une séparation [2]. Nous fuyons ici les détails, nous prenons soin de ne pas nous mêler à la controverse : ce qui nous importe, en effet, c'est uniquement de signaler l'opposition des deux écoles; de découvrir, sous l'apparente conformité du langage, la diversité fondamentale des sentiments.

Arrivons enfin à la définition de la matière troisièmement première. Voici un fragment qui contient cette définition : « Dicitur materia tertio prima materia cujusque artis, et « *materia cujuslibet agentis naturalis particularis*; quia « omne *tale* agit veluti de aliquo semine, quod quamvis sit « materia prima respectu omnium quæ per artem producun- « tur, supponit tamen materiam quæ est subjectum genera- « tionis; et ulterius aliquam formam per naturam produc- « tam : aliter nulla ars quidquam operatur [3]. » Cela est clair, mais l'est moins toutefois que le passage de son Commentaire sur les *Sentences*, dans lequel Duns-Scot établit que la matière est partie de la quiddité de la substance matérielle. Averrhoës avait dit que toute quiddité vient de la forme, seul principe actif, seule cause efficiente de l'existence réelle.

[1] *De ente et Essentia*, c. IV. — [2] Suarez, *Metaphys.*, Disp. VI, Sent. I. — [3] *De rerum Principio*, quæst. VIII, art. 3.

Parmi les mystiques du douzième siècle, Hugues de Saint-Victor paraissait avoir été de cette opinion. Albert-le-Grand l'avait lui-même discrètement reproduite, en atténuant par des explications subtiles ce qu'une telle proposition pouvait avoir de trop absolu. Nous n'irons pas bien loin pour rechercher quelle avait été sur ce point la doctrine d'Aristote. Qu'est-ce, en effet, que la quiddité? C'est le *quod quid erat esse* des traductions arabes-latines, c'est le το τι ην ειναι d'Aristote. Or, nous l'avons déjà dit, ce το τι ην ειναι, ce *quod quid erat esse*, et, par conséquent, cette quiddité, ne peut avoir en soi, selon Aristote, rien de matériel, puisque c'est l'acte de Socrate, le principe générateur du τι, de la substance. Ainsi, comme en conviennent d'ailleurs quelques Scotistes, même parmi les plus obstinés, Aristote n'a jamais dit, n'a jamais pu dire que la matière soit partie de la quiddité. Mais Duns-Scot prend ce mot *quiddité* dans un autre sens. Pour Aristote c'est une partie du tout composé; pour Duns-Scot, c'est le tout lui-même, c'est la substance, dont la matière et la forme sont les parties. Là-dessus, grande dispute entre nos Péripatéticiens du moyen-âge, dispute sur des mots, non sur des choses, puisqu'il s'agit simplement de savoir si le terme *quiddité* doit s'employer pour désigner le tout composé, ou simplement une de ses parties, la forme [1]. Mais pourquoi Duns-Scot a-t-il provoqué ces débats? Cela est bien simple. Si l'on dit, en effet, que toute la quiddité vient de la forme, la matière, prise comme élément de toute substance déterminée, n'est à l'égard de la forme, principe actif, qu'une pure puissance; si l'on reconnaît, au contraire, à l'élément matériel la propriété de contribuer à la génération du *quid*, cet élément est par lui-même non-seulement en puissance objective, mais en acte, en puissance subjective, *non in po-*

[1] *Philosophia naturalis* J.-D. Scoti, a Philippo Fabro; theor. XXIX.

tentia objectiva, sed in potentia subjectiva, existens in actu, vel actus [1], avant de rencontrer telle forme et de produire avec elle telle substance, telle quiddité. Si donc la dispute a lieu sur une question frivole, elle est au fond très-sérieuse. Ce que nous en retiendrons ici, c'est que la matière troisièmement première du Docteur Subtil n'est pas seulement l'airain qui a revêtu la forme sphérique, c'est-à-dire cette matière, sujet, objet de l'art, qui est vraiment actuelle, tout le monde le reconnaît, avant d'avoir reçu telle ou telle détermination finale des mains de l'ouvrier; mais que cette matière est encore, et au même titre, la matière déterminée de cet homme, de Socrate : d'où il suit que l'homme individuel procède matériellement de l'homme commun, de même que l'airain qui est devenu telle sphère était auparavant et était en acte, en puissance subjective, cet airain. Ce qui revient aux termes déjà cités du traité *Sur le Principe des choses* : La matière de tout art (materia cujuslibet artis) et la matière de tout individu subsistant (materia cujuslibet agentis naturalis particularis) sont de même nature.

Voilà la doctrine de Duns-Scot sur la matière. Nous négligeons, en ce moment, de soumettre à une critique rigoureuse le détail de ces fictions, de ces chimères, de ces abstractions réalisées; mais n'y a-t-il pas un principe commun suivant lequel se constituent tous ces ordres, tous ces degrés de génération que nous venons de décrire? Oui, sans doute, et ce principe est que, plus l'on se rapproche de l'acte final, moindre est la matière qui entre dans la définition du composé, et que, plus on s'en éloigne, moins énergique, moins expressive est l'action de la forme. Aussi, fidèles au système de leur maître, les derniers Scotistes ont-ils vivement poursuivi les sectateurs d'Averrhoës, soutenant qu'avant la réception

[1] *Sentent.* lib. II, dist. XII, quæst. I.

de la forme la matière possède déjà trois dimensions, la longueur, la largeur et la profondeur. Duns-Scot n'avait pas même reconnu à la matière premièrement première, cette quantité qui remplit un rôle si considérable dans la philosophie naturelle de saint Thomas [1]. Ce que cela veut dire, c'est que l'unité commune précédant le multiple, et le précédant non-seulement comme sujet de définition, mais comme acte réel, comme entité du genre de la substance, cette unité commune est le non-différent proprement dit, la matière universellement subsistante qui doit être le sujet de toutes les différences génériques, spécifiques, substantielles, accidentelles.

Mais d'où viennent ces différences qui donnent, au premier degré, la matière secondement première, au second degré la matière troisièmement première, ou la matière en acte final, l'individu? Puisqu'elles ne viennent pas de la matière, il faut qu'elles viennent de la forme. Et, en outre, qu'est-ce qu'une différence? C'est, on le sait déjà, ce qui fonde l'unité, l'indivision d'une chose du genre de la substance. Donc, l'individuation vient de la forme. Nous touchons ici à l'un des points les plus intéressants, les plus obscurs, les plus controversés du système de Duns-Scot. Qu'on nous permette de nous y arrêter quelques instants.

On n'a pas oublié les explications données à ce sujet par saint Thomas. Elles se réduisent à ceci. Il n'y a pas lieu de chercher dans la nature quelque principe externe de l'individualité de Socrate, car il n'y a rien dans la nature avant Socrate, avant cette substance déterminée. Etant, d'autre part, admis que cette substance est un composé de deux éléments, quel est, de ces éléments internes, celui auquel appartient proprement, nécessairement, le caractère de l'individualité?

[1] Scotus in *Sentent.*, lib. II, dist. III, quæst. IV.

Ce n'est pas la forme, puisque la forme qui est en Socrate, l'humanité, se retrouve en Platon. Est-ce donc que la forme, considérée aux points de vue divers de l'espèce, du genre et de ce qu'il y a de plus général, est une en plusieurs et en tous? Non, certes : la forme, l'humanité de Socrate n'appartient qu'à Socrate, de même que la forme, l'humanité de Platon n'appartient qu'à Platon. Cependant la forme se dit universellement? Oui, sans doute, mais elle est individuellement. Donc elle est autre comme prédicat conceptuel et comme élément de la substance composée. Assurément. Or, qui lui confère cette manière d'être en acte, différente de la manière d'être qu'elle possède avant l'acte et après l'acte, c'est-à-dire dans l'intellect divin et dans l'intellect humain? Ce ne peut être que l'autre élément avec lequel la forme contracte alliance, c'est-à-dire la matière. Mais ne remarque-t-on pas que la matière se dit universellement, tout de même que la forme? On le remarque, on l'admet, on ne peut pas ne pas l'admettre. Cependant il existe entre la réalité et le concept de la matière une différence bien plus considérable qu'entre le concept et la réalité de la forme. Aristote dit que la forme est universelle, et, d'autre part, il combat avec une persistance qui ne s'est jamais démentie la thèse de la matière universelle mise au compte de Mélissus, de Parménide, des anciens naturalistes. Pourquoi cela? parce qu'en effet, selon saint Thomas, *ce d'homme, illud hominis*, qui se trouve en Platon est tout-à-fait semblable à *ce d'homme* qui se trouve en Socrate et n'en diffère que numériquement, tandis que ces os, cette chair constituent, chez chacun des individus de l'espèce, un tout réel, absolument distinct, séparé, circonscrit par des limites positives, qui ne peut jamais être pris indifféremment pour sujet de définition, soit que l'on parle de Platon, soit que l'on parle de Socrate. Voilà ce que dit saint Thomas.

Après lui nous avons entendu saint Bonaventure, qui nous a présenté à peu près le même système. Puisqu'avant la génération de Socrate, on ne rencontre, dans la nature, ni la matière, ni la forme qui doivent devenir Socrate, c'est donc, a-t-il dit, l'union des deux éléments qui produit cette chose; donc cette union, cette conjonction est le principe individuant de toute substance. Or, cette conjonction vient du dehors ; c'est l'acte de la cause créatrice : il s'agit donc ici d'un principe externe d'individuation. Mais, pour ce qui regarde le principe interne, demande-t-on, du moins, à saint Bonaventure, si l'un des deux éléments conjoints ne porte pas plus que l'autre le signe, le cachet de l'individuation? Il définit la matière ce qui est ceci, cela, et la forme ce qui actualise ceci, cela. Ces termes sont, à quelque différence près, ceux de saint Thomas. Cependant, il faut le remarquer, saint Bonaventure, moins soucieux que saint Thomas de reproduire ou d'interpréter Aristote, ne donne le nom de principe qu'à la cause externe, à l'acte qui détermine le tout composé. Que l'on supprime la distinction de la matière et de la forme, les explications fournies par saint Thomas, ou en son nom, deviennent insuffisantes, et le principe d'individuation est à rechercher : mais cette réduction de Socrate à la simple notion d'une individualité du genre de la substance n'ébranle pas la thèse de saint Bonaventure ; le principe qu'elle établit subsiste dans sa réalité mystérieuse. Pourquoi? parce que cette thèse n'appartient pas à la physique, mais à la métaphysique, et, dans la métaphysique, à l'ordre des vérités nécessaires.

Mais les nominalistes conséquents s'en emparent, et ils disent : Le principe d'individuation n'est rien de positif; il ne se fonde que sur une double négation. Socrate est un en nombre, parce qu'il est un autre que Platon, parce que ni la forme, ni la matière de Platon ne sont en Socrate. Or, il n'y

a, dans la nature, que des substances individuelles, indivises par elles-mêmes, au même titre que Platon, que Socrate. Quel est donc le fondement de l'individualité? C'est tout simplement l'existence. L'acte qui constitue l'individu du genre de la substance, par une distinction, par une détermination à la fois matérielle et formelle, c'est l'acte de génération, l'acte d'existence, et tout autre acte peut être considéré comme étant en puissance à l'égard de celui-ci. Ainsi, la question se trouve réduite à ses termes les plus métaphysiques et les plus clairs : le tout de Socrate lui vient de sa cause. Comme cette cause n'engendre pas successivement la matière et la forme de Socrate, mais simultanément ce tout individuel, et comme, d'ailleurs, il n'existe, avant Socrate, ni matière commune, ni forme commune, actualisées au sein de quelque nature, il n'y a pas d'autre principe d'individuation que l'acte même, l'acte unique qui vient de la cause génératrice, l'existence de Socrate avec sa forme et sa matière individuelles. Cette conclusion n'est tout-à-fait ni celle de saint Bonaventure, ni celle de saint Thomas; mais elle pourrait être celle d'Aristote. Ne déclare-t-il pas, au début de ses *Catégories* et dans sa *Métaphysique*, que, dans l'ordre des choses nées, tout est individuel, et que rien n'est composé de parties possédant par elles-mêmes, en elles-mêmes, un tout objectif, ou, pour parler son langage et celui des scolastiques, un tout subjectif?

On le comprend, Duns-Scot ne peut admettre aucun de ces systèmes, qui, repoussant à la fois, les uns et les autres, l'hypothèse de la forme externe et celle de la matière externe, posent l'individu comme l'acte le plus proche de la génération. Dans la doctrine de l'unité de la substance, rechercher le principe d'individuation, c'est rechercher ce par quoi le particulier se dégage de l'universel. Or, cela, suivant Duns-Scot, n'est ni une négation, ni un accident. Ce n'est pas un

accident ; car l'accident vient après la substance, la substance est le sujet de l'accident, et l'on ne se demande pas ce qui advient accidentellement à la substance, mais ce qui la produit dans sa détermination finale, comme sujet de tous les accidents. Ce n'est pas une négation ; car une négation, une privation, ne constitue pas une répugnance naturelle, mais simplement une disposition contraire à l'acte exprimé par l'affirmation. Ainsi, que l'on suppose une substance privée de quantité : cette substance sera sans doute indivise ; cependant résultera-t-il de cette indivision que cette substance ne sera susceptible d'aucune détermination ultérieure, qu'il lui répugnera naturellement d'être divisée, qu'elle ne sera jamais en puissance prochaine de recevoir la limite qui vient de la quantité? Non, sans doute. Autre exemple : être aveugle, c'est être privé de la puissance prochaine de voir ; mais il s'en faut qu'il répugne à l'organe malade de posséder cette puissance. Or, le principe d'individuation est un principe suivant lequel il répugne invinciblement à une chose de se diviser en plusieurs sujets. Donc ce n'est pas une simple négation, mais quelque chose de positif, une entité positive substantielle [1].

Nous voici déjà dans le monde des entités supersensibles, des abstractions réalisées : en quelque instant qu'on le surprenne, qu'on l'interroge, Duns-Scot est toujours sur le chemin qui conduit au domaine de l'idéal ; il en vient, ou il y va. Mais efforçons-nous du moins de comprendre ce qu'il entend par cette entité positive substantielle qui fonde l'individualité de Socrate. Il s'est occupé souvent de la définir dans ses *Quodlibeta* et dans ses diverses gloses, considérant cette question comme une des plus graves de l'enseignement scolastique : nulle part il ne l'a traitée avec autant d'étendue qu'à la distinction 6 de son Commentaire sur le deuxième livre des

[1] In *Sentent.*, lib. II, dist. VI.

Sentences. Comment s'y explique-t-il? Il pose d'abord la différence spécifique. Cette différence, venant s'ajouter à la matière générique, constitue l'espèce ; de même, la différence individuelle, venant s'ajouter à l'espèce, constitue l'individu. Or, comme il existe, sans contredit, une ressemblance parfaite entre l'entité de laquelle doit venir la différence spécifique et celle qui produit la différence individuelle, notre docteur s'efforce de définir celle-ci par celle-là. Qu'est-ce donc que l'entité génératrice de la différence spécifique? Elle est partie de l'espèce, comme la forme est partie du composé, et l'espèce est, en effet, un tout composé, puisqu'elle a pour élément cette entité formelle et la matière prise au genre ; en outre, tout ce qui convient ou répugne à la partie doit donc convenir ou répugner au tout, et réciproquement. Or, ce qui répugne, au premier chef, à la différence spécifique, c'est d'être divisible en plusieurs espèces de même ordre qu'elle. Cela n'est pas contesté. De même, la différence individuelle ne repoussera pas avec moins d'énergie toute division en diverses parties subjectives, en divers sujets. C'est le premier point. Venons au deuxième. La différence spécifique est réelle, actuelle à l'égard du genre : en effet, avant de recevoir cette différence, le genre était simplement en puissance d'être déterminé par elle ; cette détermination a donc pour effet de lui communiquer un acte nouveau : de même, l'espèce était en puissance à l'égard de l'acte qui lui est venu de la différence individuelle. Enfin, telle différence spécifique est tout-à-fait distincte de telle autre différence du même ordre, et n'a rien de commun avec elle en tant que différence ; ainsi, l'entité individuelle qui constitue Socrate, ou la socratité, n'a rien de commun avec la platonité, avec l'entité qui constitue Platon. Que cela soit dit cependant toute réserve faite en faveur de cet autre principe : au-delà de l'espèce est le genre, et ce qu'il y a de commun à toutes les entités spécifiques, c'est d'être

contenues dans un genre; au-delà de l'individu est l'espèce, et ce qu'il y a de commun à tous les individus, c'est d'être compris dans une espèce. Mais il ne s'agit encore jusqu'à présent que des propriétés, que des vertus actives de la différence individuelle. Quelle est, en dernier mot, cette différence qui n'est pas un accident, qui n'est pas une négation, et que Duns-Scot appelle une entité? Ce n'est, à proprement parler, ni une matière, ni une forme, ni le composé, en tant que la matière, la forme, le composé sont pris pour des natures; car toute nature est par elle-même indifférente à la détermination finale qui donne ceci, cela, *ad esse hanc*. Ce n'est pas non plus une chose réellement, substantiellement distincte, séparée de la matière, de la forme ou du composé? Non, sans doute. Qu'est-ce donc, enfin? C'est la réalité même des parties et du tout, leur réalité dernière, distincte de ces parties, de ce tout, non pas réellement, mais formellement. Ainsi, que l'on descende l'échelle de l'être : au sommet de cette échelle se trouve l'être en soi, l'être un, qui, dans la perfection de sa substance, contient tous les êtres possibles; puis, à chacun des degrés subalternes, apparaît une division nouvelle de cette unique matière, division qui a pour éléments d'une part le fonds commun de l'être, d'autre part la différence adventice qui actualise ce fonds en genres, en espèces; enfin, au dernier échelon est l'individu, c'est-à-dire ce qui n'est plus susceptible d'aucune division, ce tout auquel s'arrête le principe de la divisibilité de l'être. Les éléments de ce tout sont ceux des autres tous qui le précèdent, la matière venue de l'espèce, la forme venue de la différence. Or, qu'est-ce que la matière prise pour le fonds commun de tous les composés, de tous les tous qui précèdent l'individu? C'est évidemment ce qui vient du genre supérieur, et cela n'est qu'en puissance à l'égard de toute détermination ultérieure. Qu'est-ce que la forme? C'est l'acte qui détermine de telle ou telle sorte, c'est-à-dire en

genre, en espèce, ces tous substantiels. Donc, au dernier degré de l'être, la dernière matière est actualisée par la dernière forme, par la dernière différence, et cette dernière forme, cette dernière actualité de la différence, de la forme, est ce que Duns-Scot appelle le principe d'individuation.

Encore un bref complément d'explications. Pourquoi ce mot *ultima, dernière?* dans quel sens faut-il l'entendre? Duns-Scot suppose-t-il, comme plusieurs de ses interprètes, que le même tout composé reçoit de la forme plusieurs actualités, plusieurs réalités, plusieurs entités, et qu'une de ces entités, prise comme dernière, est l'entité individuante : ainsi, par exemple, que l'humanité et la rationalité se distinguent réellement en Socrate, et que l'une de ces formes venant de l'espèce, et non pas l'autre, est le principe d'individuation? Nous confessons que Duns-Scot s'exprime à ce sujet dans les termes les plus ambigus. Cependant, après avoir relu les endroits de sa glose sur les *Sentences* où cette question est traitée, nous nous rangeons à l'avis de Zabarella [1]; nous pensons que le Docteur Subtil a reconnu le principe de l'unité de la forme, et qu'il a nommé *dernière* la forme individuante, non par comparaison avec telle ou telle autre forme que revêt l'individualité de Socrate, mais par comparaison avec les formes antérieures en ordre de génération qui constituent l'actualité de l'espèce, du genre, de ce qu'il y a de plus général. Ainsi, la dernière actualité, la dernière entité, la dernière réalité de la forme serait tout simplement la forme propre de cet individu du genre de la substance, c'est-à-dire la forme de la matière moindre, de la dernière matière, de celle qui se trouve au point où la division n'est plus possible, où commence l'indivision.

C'est à cette dernière actualité de la forme qu'on a donné

[1] *De Const. Individ.*, c. IX.

les noms divers d'*aehetas*, d'*hœcheitas*, d'*hœccitas*; en français, d'*hœccéité*. Nous n'avons rencontré ces noms, ni dans les Commentaires sur les *Sentences*, ni dans les *Quodlibeta* de Duns-Scot, et Filippo Fabri nous atteste, d'ailleurs, qu'ils ne s'y trouvent pas [1]. Mais Fabri se trompe, quand il prétend que ces mots bizarres, forgés sur l'enclume des Scotistes, ont obscurci la question et compromis le système du maître. Il n'en est rien : ce terme *hœccéité* n'est ni plus clair, ni plus obscur que ceux d'*ultima entitas entis*, d'*entitas formaliter singularis*, d'*ultimus actus*, d'*ultima realitas formæ*, etc., etc., qui sont employés les uns et les autres par Duns-Scot et par ses plus proches disciples. Il convient même peut-être plus que tout autre ; car il y a, dans ce mot barbare, on ne sait quel mystère qui repousse l'analyse : et comment se rendre un compte bien exact d'une entité du genre de la forme pure? Au point où nous en sommes, faisons donc usage du mot *hœccéité*, qui, plus bref que tout autre, n'est pas en fait moins intelligible que les périphrases plus goûtées par Filippo Fabri.

Cette forme, Aristote l'appelle entéléchie, acte final du composé, saint Thomas se sert pour la désigner du mot *quiddité*. Le propre de l'entéléchie, de la quiddité, est d'actualiser la substance, de lui attribuer l'acte d'être, l'existence, la vie. Et saint Thomas, Aristote, disent que la substance, cet homme, ce cheval, est le premier sujet, le sujet le plus proche de la génération. Voilà tout leur système sur la forme naturelle : la question des substances séparées se traite à part. Ce qui se dit de la forme de ce composé, au point de vue d'Aristote et de saint Thomas, se dit pareillement de l'hœccéité de Duns-Scot : cependant cette hœccéité n'est pas la forme proprement dite ; elle n'est qu'une des formes, et la dernière en ordre de génération, et le sujet qu'elle actualise

[1] Theor. XCI, c. II.

n'est pas le premier, mais le dernier. C'est à cause de cela qu'un nom particulier lui a été donné par les Scotistes. Quel est donc le fond de la controverse qui partage les deux écoles? Qu'on y prenne bien garde, elles n'ont rien à débattre sur la nature même de la forme, sur ce qui appartient à la définition de cet élément de la substance; sur cela elles sont d'accord : ce qui les divise, c'est qu'elles définissent autrement l'une et l'autre le fondement de la forme, c'est-à-dire l'autre élément du composé.

Suivant saint Thomas, fidèle sectateur d'Aristote, cet élément est, avant de s'unir à la forme, en puissance d'être; il n'existe pas : dans l'ordre des choses nées, des choses qui subsistent, il n'y a pas de matière commune, il n'y a que des matières déterminées par des actes propres, il n'y a que des substances individuelles [1]. Suivant Duns-Scot, qui a retrouvé le système de Platon dans la *Genèse* de Moïse et dans les gloses arabes d'Avicembron, cette matière n'est qu'au dernier degré de l'être; avant elle, existe la matière générique, la substance une et commune que se partagent tous les individus. Or, il est évident que, dans le premier de ces systèmes, la forme ne peut apporter à la matière aucune indivision, puisqu'avant la venue de cette forme on ne rencontre pas la matière divisible. Et quelle est, d'ailleurs, la nature de la forme prise comme élément de Socrate? Elle est générique, elle est spécifique; c'est l'animalité, c'est la rationalité, c'est l'humanité : or, peut-on dire que cette forme, isolée de la matière pour être définie suivant ce qui lui est propre, soit en cet état, en elle-même, le principe individuant? Non, sans doute. Et si ce n'est la forme, il faut donc que ce soit la matière. Dans le second système, au contraire, l'acte de la dernière forme, de l'*hæccéité*, vient s'exercer sur une matière

[1] Boyvin, *Theologia Scoti*, tract. de Mundi Creatione, disp. I, quæst. I.

antérieurement actualisée par la forme spécifique, par la forme générique. Quel sera donc son rôle? La matière étant par elle-même un tout universel, l'élément qui, dans toute composition, est donné par le genre supérieur, il est manifeste que le propre de la forme sera non-seulement d'actualiser, mais encore de circonscrire en de telles limites le sujet, le fondement auquel elle viendra conférer l'acte final. Venus de points si différents, saint Thomas et Duns-Scot ne peuvent arriver qu'à cette contradiction. Mais, nous insistons là-dessus, ce qui les intéresse le plus, ce qui les préoccupe davantage, ce n'est pas de pouvoir conclure de telle ou de telle sorte; loin de là : quand ils sont conduits, par l'impérieuse logique, à ces conclusions diamétralement opposées, ils sont l'un et l'autre irrésolus, inquiets : l'un et l'autre ils cherchent des périphrases, afin de dissimuler leur dernier mot; saint Thomas fait intervenir la quantité pour déterminer la matière avant l'acte de la forme; Duns-Scot ne refuse pas d'accepter la matière pour cause d'individuation, si l'on veut bien lui accorder que cette matière est la matière du tout composé, et non l'un des deux éléments de la composition [1]. Ce sont là des indices non équivoques d'une égale incertitude, ou, du moins, d'un égal embarras. Mais autant ils redoutent d'en venir aux conclusions, autant ils sont fermes sur leurs prémisses; c'est qu'en effet les prémisses importent beaucoup plus que le reste. Chez saint Thomas, elles sont péripatéticiennes; chez Duns-Scot, elles sont platoniciennes : le premier part de la substance déterminée, de Socrate; le second part de l'absolument indéterminé, de l'universel pris comme premier sujet de toute génération, pour matière de toute forme nécessaire ou contingente. Voilà en quoi consiste la différence, l'opposition fondamentale des deux systèmes.

[1] Zabarella, de *Constitut. Individ.*, c. IX. Phil. Faber, *Philos. natural. J.-D. Scoti*, theor. XCI, c. II.

Quand nous avons exposé le système de saint Thomas, nous nous sommes efforcés de le réduire à cette proposition : « Nihil proximius generationi quam hoc aliquid; » et ayant fait subir à ce docteur un long interrogatoire sur l'emploi de certains mots qui pouvaient être pris à contre-sens, nous avons cru devoir, ces mots étant expliqués, présenter la philosophie naturelle de saint Thomas comme un développement scolastique de la doctrine d'Aristote sur la substance, sur les conditions et sur les modes de l'être réel. C'est là ce que nous avons appelé le nominalisme de saint Thomas. La proposition autour de laquelle se distribuent, dans un ordre aussi régulier, tous les théorèmes de Duns-Scot, est diamétralement contraire à celle de laquelle procède, à laquelle aboutit tout le système de l'école dominicaine; c'est, en effet, la thèse réaliste sous sa formule la plus rigoureuse et à la fois la plus téméraire. Et il ne s'agit pas ici de prendre des ménagements pour la définir, pour la qualifier : quand les théologiens parlent des maximes de Baius sur l'efficacité de la grâce, ils disent que c'est le jansénisme avant Jansénius; nous dirons ici avec la même liberté : La philosophie naturelle de Duns-Scot, c'est le spinosisme avant Spinosa [1]. Or, il n'y a rien de mieux connu que les conséquences rigoureuses de ce système :

« Tout est indifférent dans la nature, car tout est néces-

[1] Qu'on nous permette de rappeler ici le passage de Bayle, déjà cité par M. Rousselot : « Je dis que le spinosisme n'est qu'une extension de ce dogme (*universale a parte rei*), car, selon les disciples de Scot, les natures universelles sont indivisiblement les mêmes dans chacun de leurs individus : la nature humaine de Pierre est indivisiblement la même que la nature humaine de Paul. Sur quel fondement disent-ils cela? C'est que le même attribut d'homme, qui convient à Pierre, convient aussi à Paul. Voilà justement l'illusion des spinosistes.... L'attribut, disent-ils, ne diffère point de la substance à laquelle il convient; donc partout où est le même attribut, là aussi se trouve la même substance; et, par conséquent, puisque le même attribut se trouve dans toutes les substances, elles ne sont qu'une substance. Il n'y a donc qu'une substance dans l'univers, et toutes les diversités que nous voyons dans le monde ne sont que différentes modifications d'une seule et même substance. » Bayle, *Dict. Hist*, au mot *Abailard*.

« saire; tout est beau, car tout est déterminé. L'individu « n'est rien comme être isolé : sa cause, sa fin sont hors de « lui. Le tout existe seul absolument, invinciblement, sans « autre cause, sans autre fin que lui-même, sans autres lois « que celles de sa nature, sans autre produit que sa perma- « nence. Nulle chose n'est particulièrement selon la nature, « car nulle n'est hors d'elle : tout est semblable à ses yeux; « ou, plutôt, elle ne choisit rien, ne veut rien, ne condamne « rien; elle se sent dans toutes ses parties, mais elle marche « de sa force irrésistible, sans dessein comme sans liberté. « Elle a le sentiment, mais non la science d'elle-même. Elle « ne peut être autrement, comme elle ne peut n'être pas. « Elle est, parce qu'elle était; elle sera, parce qu'elle est. « Eternelle, impérissable, elle compose, absorbe, travaille « sans relâche toutes ses parties, agrégations mobiles et « passagères de substances inaltérables. Ses formes s'engen- « drent, s'effacent, se reproduisent dans une série sans bor- « nes qui ne sera jamais répétée, et de toutes choses toujours « nouvelles se forme leur invariable universalité. Il ne peut « être de limites pour cette nature universelle : des possibles « hors d'elle sont aussi contradictoires qu'un espace qu'elle « ne contienne pas, qu'un temps qui la précède ou qui la « suive. Tout ce qui est possible a existé ou existera; tout ce « qui est est également nécessaire; tout ce qui est sert éga- « lement à la composition du grand tout. Le beau, le vrai, « le juste, le mal, le désordre n'existent que pour la faiblesse « des mortels : raisons de choix pour la partie isolée, rap- « ports circonscrits dans une sphère individuelle, mais nuls « dans la nature qui, contenant toutes choses, les contient « également, subsiste par toutes et les produit toutes avec « la même nécessité [1]. »

[1] De Sénancourt, *Rêveries sur la nature primitive de l'homme.* Première rêverie.

Cé langage pur, élégant, n'est pas, on le devine, celui de Duns-Scot : cette sentence rendue contre la liberté humaine avec une mélancolie si touchante, si tristement résignée, on ne la trouvera pas dans les œuvres du Docteur Subtil. Elle n'appartient pas même à Spinosa. Il faut qu'une longue expérience ait été faite d'un système, pour qu'on en développe toutes les conséquences, même les plus cruelles, avec cette désespérante sincérité. Mais remarque-t-on bien comment tout s'enchaîne dans cette amplification fataliste, et comment, de ce principe, « le tout seul existe absolument, » on est conduit irrésistiblement à la négation de tout ce qui appartient à la définition de l'individuel? C'est donc le panthéisme qui est la conclusion normale, légitime, la seule conclusion syllogistique du réalisme : n'hésitons pas à le dire; mais, d'autre part, reconnaissons qu'attaché fermement à ses croyances religieuses, le maître de l'école franciscaine ne l'a pas avoué, ne l'a pas même soupçonné.

Il nous reste à signaler les écarts de logique qui ont préservé Duns-Scot de plus graves excès. Mais ici, nous allons franchir les limites de la philosophie naturelle; ce n'est plus le physicien que nous allons interroger, c'est le métaphysicien.

CHAPITRE XXVI.

Métaphysique et Psycologie de Duns-Scot.

En exposant la philosophie naturelle de Duns-Scot, nous n'avons pas cru devoir nous en tenir aux formules générales. On les aurait, d'ailleurs, mal comprises, si nous n'avions pas pris soin d'énoncer les conséquences à la suite des prémisses ; et il nous semblait très-important de montrer, par ce mémorable exemple, à quelles extravagances peut conduire l'abus des abstractions, à quelle distance de la réalité sont les êtres qui sont définis par le réalisme les premiers objets de l'étude. Nous nous arrêterons moins longtemps à la métaphysique de Duns-Scot. Il est admis qu'en métaphysique on peut oser beaucoup, et si notre docteur ne disserte d'une façon non moins originale et non moins intempérante sur l'être en soi que sur l'être réel, on comprend que cela n'a pas la même gravité.

« Toutes les choses qui sont recherchent l'unité suivant le « mode qui leur convient : Omnia quæ sunt, secundum mo- « dum sibi convenientem et possibilem unitatem appetunt[1]. » Voilà la formule de Duns-Scot. Cette formule est absolue : elle contient, néanmoins, la réserve du *secundum modum*, réserve importante que les prémisses semblent exclure, mais qu'il faut accepter avec Duns-Scot, si l'on ne veut pas lui imposer arbitrairement un système qu'il eût désavoué Apprécions donc comment ce qui existe au-delà des choses parti-

[1] *De rerum Principio*, quæst. XI, n° 1.

cipe de leur nature, et, cependant, se distingue d'elles. Pour Albert-le-Grand, pour saint Thomas, pour tous les Péripatéticiens, c'est un principe qu'il n'y a pas de matière sans forme, pas de forme sans matière; mais, nous l'avons fait remarquer en exposant la doctrine thomiste, la conséquence de ce principe semble être qu'il n'y a pas de substances séparées, que l'âme est purement l'entéléchie du corps, et que les membres de la hiérarchie céleste sont des êtres de raison. Saint Thomas et les philosophes de son parti repoussent cette conséquence au moyen d'une distinction : ils établissent que le monde supersensible n'est pas soumis aux mêmes lois que le monde sensible, et qu'au-delà des choses il y a des actes sans matière, l'âme immortelle, les anges et Dieu. Mais il n'y a pas de place, dans ce système, pour la thèse de l'unité. Aussi Duns-Scot s'empresse-t-il de le rejeter. Quel est, en effet, dans son opinion, le sujet commun? C'est la matière. Donc, la matière absente, il n'y a plus que le vide, le néant. Donc, ou les substances séparées ne sont pas, n'existent pas, ou elles ont une matière. C'est à cette dernière proposition que s'arrête Duns-Scot. Saint Thomas avait défini les substances spirituelles de pures formes, de purs esprits, des actes parfaits hors de la matière. Duns-Scot prétend que ces substances, étant par elles-mêmes hors des corps, ont, néanmoins, une matière, mais une matière *secundum modum sibi convenientem et possibilem*, c'est-à-dire une matière incorporelle, spirituelle [1]. Il n'est pas à notre charge d'expliquer ces termes : qu'il nous suffise de les reproduire.

Maintenant, allons au-delà de la patrie des anges; élevons-nous jusqu'à la notion suprême et fondamentale de l'être, jusqu'à Dieu. Dieu est-il, comme ses créatures corporelles ou spirituelles, un tout objectif composé de matière et de

[1] *De rerum Principio*, quæst. VII, art. 2.

forme? Elles sont telles, notons-le bien, parce qu'elles sont du genre de la substance, genre qui se divise en deux espèces principales, l'espèce corporelle et l'espèce incorporelle. Le problème que nous venons de poser se réduit donc à celui-ci : Dieu est-il dans un genre? *Utrum Deus est in genere?* C'est une question que Duns-Scot aborde plusieurs fois, notamment dans son Commentaire sur le premier livre des *Sentences*, dist. 8, q. 3, et dans son traité du *Principe des Choses*, q. 19. Comme elle est importante, nous ne négligerons rien de ce qui peut contribuer à faire bien comprendre son opinion.

Si, comme nous l'avons établi d'après Duns-Scot, l'être est univoque, *ens est univocum*, il semble résulter de cette proposition que l'être est un genre, le genre suprême, et que Dieu, participant de l'être, est compris dans ce genre. La thèse de l'être univoque est vivement combattue par les Thomistes, et même par Henri de Gand : elle est admise, avec sa conclusion blasphématoire, impie, par les réalistes les plus rigides, par les sectateurs mal famés de Proclus et du juif David. Entre les uns et les autres, Duns-Scot prend une voie moyenne. Le principe premier des choses s'appelle l'être suprême, l'être absolu. Ces noms lui conviennent ; donc l'être se dit de Dieu au même titre que de ses créatures ; donc l'être est univoque. Et cependant, si ce prédicat commun était pris pour un genre réel, physique, dans lequel se trouverait contenu tout ce qui est, on assimilerait en nature, contre la raison, contre la foi, ce qui veut être scrupuleusement distingué [1]. Voici la protestation de Duns-Scot contre les dires téméraires de quelques docteurs : « Genus quod est « analogum et metaphysicum, continens creatorem et crea- « turam, *non dicit rem aliquam communem istis, nec æqui-*

[1] *De rerum Princ.*, quæst. 1, art. 3.

« *vocam, nec univocam, sed analogicam;* cujus natura est, « quod natura rei significatæ per nomen talis generis per se « et primo dicatur de uno, et per attributionem et partici- « pationem illius dicatur de aliis [1]. » Ainsi, l'être pris dans son acception la plus commune, comme contenant l'être qui n'*est* qu'*être* (Dieu), et l'être *qui a l'être* (la créature), n'est pas genre de prédicament, genre physique, mais, si l'on veut, genre métaphysique; et l'être genre de prédicament est ce qui *a l'être:* rien de réel n'est commun à la cause et au causé : « Deo autem et creaturæ nihil reale est commune : Deus « tamen est in genere metaphysico, *quod non dicit rem ali-* « *quam communem univoce, sed analogice* [2]. » Nous prenons volontiers acte de ces prudentes réserves : mais il ne suffit pas qu'elles soient énoncées; nous demandons à Duns-Scot de les motiver. La question est assez intéressante pour qu'on s'y arrête un instant.

Le scoliaste de Duns-Scot, Luc Wadding, nous renvoie pour les éclaircissements au théorème 97 de Filippo Fabri. Nous y trouvons, en effet, une exposition nette, exacte, de la doctrine du maître. Elle se fonde sur trois arguments dont voici le principal. Un concept qui admet indifféremment ce que le concept du genre n'admet pas au même titre, n'est le concept d'aucun genre, du moins d'aucun genre réel. Or, tout ce qui se dit à la fois de Dieu et de la créature, est indifféremment à l'égard du fini et de l'infini; et comme il n'existe aucun genre qui réponde à cette définition, Dieu n'est donc pas dans un genre. La majeure de ce raisonnement est évidente par elle-même : le concept auquel répugne ce qui est le propre du genre, ne peut être un genre. Cela est incontesté. Il est plus difficile d'établir la mineure. Cependant il est clair, d'une part, que tout ce qui est de Dieu est for-

[1] *Ibid,* quæst. XIX, art. 1, n° 4. — [2] *Ibid.,* n° 7.

mellement infini ; et, d'autre part, que tout ce qui est de la créature est formellement fini. Or, est-il acceptable qu'un genre réel soit indifférent à l'égard de ces deux manières d'être opposées, l'infini, le fini ? Un genre réel est par lui-même en puissance à l'égard de l'entité réelle qui donne la différence : mais l'infini n'est en puissance à l'égard de quoi que ce soit, puisque sa nature propre est l'être simple, absolument simple, qui ne peut être ni l'élément, ni le sujet d'aucune composition. Nie-t-on que telle soit la condition nécessaire du genre ? Voici comment le genre se définit : C'est un concept pris, *sumptus*, de la réalité potentielle, susceptible d'être finalement déterminée par la réalité qui vient de la différence ; de telle sorte que le genre est nécessairement quelque chose de potentiel et de perfectible, et que, si l'on retranche de l'objet à définir cette potentialité, cette perfectibilité, on n'aura plus le genre. Or l'infini est en acte, en acte parfait ; il n'attend rien qui le complète, qui l'achève. Donc il n'est pas un genre[1].

Reproduisons maintenant cette argumentation dans un langage un peu moins scolastique. Tout ce qui est appartient bien à la catégorie de l'être ; l'être est bien le prédicat commun de tout ce qui est. Mais il s'agit de savoir si ce qui se dit de tous les êtres au même titre est un prédicable logique, ou constitue ce qu'on peut appeler une nature, la nature commune de tous les êtres. Dans cette dernière acception de l'être, il est évident qu'il n'y a plus, entre le créateur et la créature, que relation de cause à effet : cette cause, cet effet, diffèrent par leurs propriétés réciproques ; mais ils sont identiques en nature. Ainsi, le créateur, la créature subsistent, existent au sein du même tout, et ce tout réel, ce tout physique est l'essence une de l'être. Voilà la thèse de Spinosa.

[1] *Phil. nat. J.-D. Scoti*, a Phil. Fabro, theor. xcxi.

Duns-Scot la combat par cet argument : Un tout est un genre qui a pour espèces des choses distinguées les unes des autres par des différences ; mais ces différences sont formelles et n'altèrent aucunement la communauté de nature qui vient du genre supérieur. Or, qu'entre-t-il de commun dans la définition du fini et de l'infini? L'être : l'infini est, le fini est pareillement. Mais si l'infini est pris pour une réalité concrète, il est alors lui-même le genre suprême qui absorbe le fini, et le fini n'est plus une espèce, mais un accident de l'infini. Or l'infini ne reçoit aucun accident, aucune différence contingente puisqu'il est, de sa nature, le dernier terme de l'unité, l'unité dans sa mystérieuse perfection. Donc il ne supporte pas le fini. D'où il faut conclure que si l'être se dit à la fois du fini et de l'infini, il se dit de deux formes de l'être fondamentalement distinctes, absolument séparées l'une de l'autre, ayant de commun entre elles non pas un genre ontologique, c'est-à-dire un prédicat substantiel, mais un genre purement métaphysique, purement conceptuel. C'est ainsi que Duns-Scot motive sa protestation contre le système de l'identité dans l'absolu.

Nous ne jugeons pas cette protestation ; nous l'enregistrons. Le panthéisme nous semble être au fond de la thèse scotiste ; mais, loin de le reconnaître, Duns-Scot emploie toute sa logique à démontrer que la cause suprême est une monade dégagée de tout rapport réel avec le monde. C'est ce qu'il nous importait d'établir. Achevons maintenant l'analyse des propositions métaphysiques de notre docteur.

On n'a pas suffisamment défini la cause, lorsqu'on a dit qu'elle est, et qu'elle est au titre de monade, de substance séparée, l'être absolument premier. Comme cause de ce qu'elle doit causer, elle est encore dite principe efficient, principe formel et principe final [1]. C'est ainsi que Duns-Scot

[1] *De rerum Princ.*, quæst. 1, art. 3, 4.

interprète la théorie des principes, exposée dans les premiers livres de la *Métaphysique*. Nous ne croyons pas, pour notre part, que l'on puisse trouver, même dans le douzième livre de la *Métaphysique*, cette réduction des principes à l'un séparé, cause, forme et fin de tout être [1]. Ce n'est pas, toutefois, à Duns-Scot qu'il faut l'attribuer : avant lui, saint Thomas, et, avant saint Thomas, Albert-le-Grand, avaient exposé dans ces termes l'opinion du maître des philosophes, ayant vivement à cœur de concilier, sur un point aussi grave, la doctrine péripatéticienne et le dogmatisme chrétien.

Le premier principe étant posé, il s'agit de savoir comment la multitude des créatures procède d'une cause unique. Ici se présentent diverses hypothèses, tant anciennes que récentes. Ce que ces hypothèses ont de commun, c'est qu'elles expliquent la production du multiple par le moyen de quelques intermédiaires, comme les intelligences, les idées. Duns-Scot combat tour à tour, à ce propos, Avicenne et l'auteur du *Livre des Causes* : il ne consent pas à ce qu'on localise les idées divines hors la cause absolument première, et rejette cette médiation d'intelligences mal définies, au moyen desquelles on explique mal, à son avis, l'œuvre mystérieuse de la création. Voici ce qu'il déclare à ce sujet : « Dico quod « creaturæ producuntur a Deo immediate per modum gra- « tuitæ voluntatis, quia nullo exteriori afficitur, sive modo, « sive fine.....; et per modum effectivæ et expressivæ artis, « quæ nullo exteriori formatur, sed seipsam per varietatem « idearum, *quæ sunt idem quod ipsa*, plura differentia et « contraria repræsentant, et « *Omnia sunt unum in eo*, » « sicut dicit Augustinus, VI de *Trinitate*, cap: ult. » Cette déclaration est importante. Nous avons dit comment, sur la

[1] Notre opinion à ce sujet est celle de MM. Pierron et Zevort. *Introd. à la Métaphys. d'Arist.* p. 27.

nature des choses, Duns-Scot est le plus résolu des Platoniciens ; mais il n'est pas allé, comme on le voit, jusqu'à prendre à son compte cette doctrine des idées censurée à chaque page dans la *Métaphysique* d'Aristote, et reproduite avant le treizième siècle par Jean Scot, par Gerbert, par Alain de Lille et par les sectateurs anathématisés d'Amaury de Bène. Duns-Scot ne croit pas aux idées séparées ; il n'admet pas que le monde des formes, des exemplaires, soit, à l'égard de l'être-cause, une région extérieure. Voilà sa profession de foi. Nous ne pouvions omettre de la recueillir.

Quand Duns-Scot déclare que les idées premières des choses ne sont pas hors de l'intellect divin, il s'éloigne des plus fougueux réalistes, mais c'est pour accepter dans un autre sens, dans le sens de Plutarque, la thèse platonicienne des idées. Dira-t-on de Dieu, comme de l'homme, qu'il conçoit au moyen de son intellect ? Oui, sans doute, répond Duns-Scot : Dieu possède, ainsi que toute créature raisonnable, un organe intellectuel. Mais quel est cet organe ? Est-ce, comme l'organe humain, une puissance qui se distingue de l'intellection même, ou bien est-ce un pur acte ? Duns-Scot va jusqu'à prétendre qu'en Dieu même il y a distinction de puissance et d'acte, la puissance intellective de Dieu différant de son acte, de son intellection actuelle, de son verbe. Il ajoute, toutefois, pour ne pas révolter la foi commune par un monstrueux blasphème, qu'entre la puissance et l'acte de Dieu, il n'y a pas relation d'antériorité et de postériorité ; que tout ce qui est de Dieu est éternel [1]. Mais poursuivons. Qu'est-ce que l'intellect divin ? est-ce un prédicat essentiel ? est-ce un attribut ? Ce n'est pas un prédicat essentiel, car si l'intellect est uni réellement à l'essence, il s'en distingue formellement. C'est donc un attribut [2]. Suivant quel mode opère cet organe ?

[1] Boyvin, *Theol. Scoti*; tract. I, disp. III, quæst. II. — [2] *Ibid*, quæst. III.

est-ce, comme l'organe humain, suivant le mode de la succession? Duns-Scot semble le dire quelquefois, mais ce langage ayant semblé fort dur à ses disciples, ils l'ont interprété de cette manière : Dieu conçoit toutes les choses par un acte unique ; mais cet acte se divise en autant de parties qu'il y a de degrés entre les objets de la connaissance : ainsi le premier objet de l'intellect divin est l'essence divine; ensuite viennent les attributs, les personnes, les créatures qui se représentent sur cet intellect comme sur un miroir, *sicut facies in speculo* [1]. Il est assurément difficile de pousser plus loin l'abus de l'analogie. Mais, qu'on le remarque, il ne s'agit ici que de l'intellect, et Duns-Scot va nier qu'il y ait la même similitude entre la volonté divine et la volonté humaine.

Le premier principe est, avons-nous dit, immobile; mais peut-il, en demeurant immobile, produire la série des choses qui sont dans le mouvement? En d'autres termes, comment Dieu, principe actuel de toute nature qui vient à l'être dans le temps, n'est-il pas soumis à la loi du changement? Les explications que Duns-Scot donne à ce sujet sont incontestablement orthodoxes, mais peu conformes, il le reconnaît, à l'esprit et au texte d'Aristote. Aristote a pu concevoir que la succession des effets ait lieu dans le temps; mais, étant admis que le monde, théâtre des variations phénoménales, est, comme manifestation immédiate de la volonté du moteur immobile, coéternel au principe même qui lui a donné l'être. Or c'est contre cette doctrine que Duns-Scot argumente, et il déploie dans cette argumentation toutes les ressources de son esprit subtil. L'origine de toutes les erreurs propagées au sujet de la création, vient, dit-il, de ce que les philosophes ont témérairement assimilé la volonté divine à la volonté humaine : aussi combat-il de toutes ses forces cette assimi-

[1] *Ibid.*, quæst. IV.

lation [1], sans réussir, toutefois, à démontrer d'une manière satisfaisante ce que c'est que la détermination temporelle d'un acte éternel.

Dieu produit-il les choses nécessairement? Autre question non moins embarrassante pour nos docteurs du moyen-âge, et qu'ils ont diversement résolue. On se rappelle qu'Alexandre de Halès s'est vu presque contraint de sacrifier l'idée de la liberté de Dieu, pour sauver l'idée de sa bonté infinie. Duns-Scot se prononce très-énergiquement contre toute concession de ce genre, et les explications qu'il donne à ce sujet ont quelque nouveauté. Si Dieu n'est pas libre, à plus forte raison n'y a-t-il aucune liberté dans les créatures, aucun mérite, aucun démérite, et l'aveugle destin est la première des causes, le principe supérieur à tous les principes. Il s'agit donc de prouver, que, si tous les actes, divins et humains, procèdent de quelque force impulsive, l'empire de cette force, qui est interne à l'égard de Dieu, externe à l'égard de l'homme, n'est pas tellement absolu, tellement nécessitant, qu'il anéantisse toute contingence. Voici la thèse : Il y a contingence dans la créature; d'où il il suit qu'il y a contingence en Dieu. Maintenant, voici la démonstration : Dieu ne peut agir que suivant son intellect ou suivant sa volonté, et il est concédé par les adversaires de la liberté divine, que son action est déterminée soit par sa volonté, soit par son intellect. Or, y a-t-il lieu d'argumenter sur la contingence des opérations de l'intellect divin? Non, assurément. Que l'on suppose l'intellect divin s'exerçant de lui-même sans le concours de la volonté; il subira, dans cette hypothèse, la loi, c'est-à-dire la nécessité de sa propre nature : « Hoc modo « intelligit mere naturaliter et necessitate naturali. » C'est donc dans la volonté divine qu'il faut placer la contingence

[1] *De rerum Principio*, quæst. III.

suprême : « Primam igitur contingentiam oportet quærere « in voluntate divina [1]. » Dieu veut parce qu'il veut et comme il veut, et si l'on se demande pourquoi il a voulu ceci, cela, il faut simplement répondre : « Quia voluntas est voluntas [2], « parce que sa volonté est sa volonté; » et ne pas supposer un autre degré à l'échelle des causes. Cependant n'est-on pas prêt à dire que la volonté de Dieu dépend de sa nature, tout comme, suivant les prémisses, en dépend son intellect? Duns-Scot prévoit cette objection, qui n'est pas assurément à dédaigner, et il la combat; mais, nous devons le dire, sans beaucoup d'avantage. Est-il, toutefois, jamais à bout de sophismes? Pour réduire à l'absurde l'opinion contraire à la sienne, il énonce une série d'antithèses logiques qui peuvent être elles-mêmes l'occasion de controverses incidentes; puis il s'esquive comme il peut de ce labyrinthe [3]. Il est dans les habitudes de Duns-Scot, reconnaissons-le, d'ajouter à l'obscurité des problèmes dont la solution présente des difficultés jugées insurmontables. Si nous avons ici sommairement exposé sa théorie de la contingence fondée sur l'indétermination naturelle de la volonté, c'est moins pour la recommander que pour la faire connaître. L'importance qui lui a été attribuée par les Scotistes, et qui ne lui a pas été refusée par Tennemann [4], nous obligeait d'en tenir compte. Mais, à notre sens, un esprit scrupuleux ne saurait se déclarer satisfait de toutes ces distinctions qui dissimulent la pensée de l'auteur, et semblent n'avoir pas d'autre objet. Ce sont là des jeux d'esprit, et rien autre chose.

C'en est assez peut-être sur la métaphysique, ou théologie rationnelle, de Duns-Scot. Il nous serait facile de donner à cette partie de notre travail des développements plus éten-

[1] *Sent.*, lib. II, dist. XXXIX, quæst. I. — [2] *Sent.*, lib. I, dist. VIII, q. V. — [3] *De rerum Princ.*, quæst. IV, art. 2, sect. 4. — [4] *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 774.

dus, mais si nous prenions à tâche d'exposer successivement toutes les singularités, plus ou moins ingénieuses, ou paradoxales, qui se rencontrent dans la doctrine du Docteur Subtil, nous irions bien au-delà des bornes qui sont imposées à notre examen. « Je n'ai jamais, dit Leibnitz, parfaitement « compris de quel usage les termes abstraits peuvent être « à un philosophe qui recherche les démonstrations rigou- « reuses, mais je sais qu'il en résulte de nombreux, de grands, « de très-pernicieux abus [1]. » C'est une remarque que l'on peut faire souvent en scolastique : on ne saurait la faire plus à propos qu'en lisant les *Questions* de Duns-Scot sur la *Métaphysique* d'Aristote, ou celles de Boyvin sur la *Théologie* de Duns-Scot. L'abus signalé par Leibnitz y est poussé si loin, qu'après avoir perdu la trace de la réalité, on s'égare bientôt parmi les êtres de raison, et qu'après avoir oublié leur généalogie, on ne sait plus auquel s'arrêter pour revenir, par la voie logique, à leur principe commun. De là, grandes querelles entre les sectateurs les plus ardents du Docteur Subtil. Nous ne travaillerons pas à les apaiser. Il nous semble plus utile de rechercher maintenant sur quels points la doctrine psycologique de Duns-Scot diffère de celle de saint Thomas.

La première question qui se présente dans cet ordre est celle de la nature de l'âme. Averrhoës, n'ayant pu concilier le principe de l'immortalité avec le principe de la personnalité de l'âme, a préféré sacrifier le second de ces principes, et c'est ce qu'ont fait, parmi les philosophes plus modernes, tous les fanatiques du parti d'Averrhoës, entr'autres Achillini de Vérone et François Piccolomini. Nous avons dit comment saint Thomas s'est prononcé contre ce système; nous avons rappelé dans quels termes il a combattu ce panthéisme for-

[1] « Terminorum abstractorum nunquam ego ullum in philosophandi rigoroso genere usum magnopere comperi, abusus vero multos et magnos et valde perniciosos. » Leibnitius, Dissert. oper. Nisolii præfixa.

mel et proclamé les droits de la raison personnelle. Duns-Scot soutient avec lui et avec les Péripatéticiens de la renaissance, Pomponace, Zabarella, que l'âme humaine est la forme informante de Socrate, et que la thèse contraire renferme d'abominables impiétés [1]. Mais comment l'âme est-elle individuelle? Quel est son principe d'individuation? On dit à ce propos que saint Thomas, considérant la matière comme le principe individuant de Socrate, a dû supposer que la mesure du corps « constitue le caractère de l'âme [2]. » Telle n'est pas la véritable doctrine de saint Thomas. Suivant ce docteur, s'il n'y avait qu'une matière, il n'y aurait qu'une âme, et, comme il y a plusieurs matières, il y a, pour leur service, plusieurs âmes; mais s'il répugne absolument qu'une seule matière possède plusieurs âmes, il ne répugne pas au même point que plusieurs matières soient actualisées, vivifiées, gouvernées et conservées par une seule âme : en effet, si l'on considère la substance spirituelle sous le rapport externe, on trouve qu'une seule substance de cette espèce, une seule forme, Dieu, préside à la génération et à la corruption de tous les composés individuels. C'est sur cela que saint Thomas se fonde, pour dire que, dans tout composé, la raison interne de l'individuation est la matière déterminée par telle étendue. Mais cette proposition diffère bien de celle-ci, qu'on appelle à bon droit, *extraordinaire* [3] : A l'égard du corps, *cette* âme n'est qu'en puissance; sa détermination propre lui vient de la mesure du corps. Saint Thomas n'a jamais dit rien de tel, et si quelques phrases isolées de ses nombreux écrits peuvent présenter ce sens bizarre, l'ensemble de sa doctrine les explique tout autrement. Mais venons à Duns-Scot. Il n'admet pas seulement avec saint Thomas que l'âme est par elle-même une substance; il veut encore que cette substance

[1] *De rerum Princ.*, quæst. IX, art. 1. In *Sentent.*, IV, dist. XLV, quæst. II. — [2] M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 60. — [3] *Ibid.*

soit la cause totale de l'individualité de Socrate. Or cette substance, c'est l'acte *per priùs* : si donc elle réunit l'acte et la détermination finale, elle est, en ordre de génération, avant le composé. Cette conséquence est forcée, tandis que saint Thomas, attribuant l'individuation à la matière et l'acte à la forme, reste en droit de nier, avec le bon sens, la préexistence des éléments du composé. En outre, il faut rendre compte de cette individualité *per priùs* de la substance spirituelle. Qui actualise en acte individuel cette différence, laquelle transporte ensuite à la matière sa manière d'être essentielle? Nous nous rappelons que les réalistes demandaient à saint Thomas le principe individuant de sa *materia quanta* : les Thomistes ne manquent pas de demander à Duns-Scot de quelle cause procède l'individualité de la forme individuante. Il répond : « Primus terminus creationis formaliter est hic. « Ergo anima naturaliter prius est hæc quam unitur materiæ, « et pari ratione, de alia anima, prius natura est hæc quam « uniatur materiæ. Unde ista anima est hæc sua propria « singularitate et inde est hæc et non illa, et per consequens « prima distinctione singularitatis distinguitur a singulari « distincta ab illa ; ergo distinctæ sunt istæ animæ prius na- « tura quam uniantur materiæ ; non ergo per se et primo « distinguuntur sua materia [1]. » Ainsi raisonnait sans doute Origène, lorsqu'il supposait l'espace invisible occupé par une multitude d'âmes errant dans l'attente des corps qu'elles devaient vivifier. La thèse de Duns-Scot va droit à ce système. S'il ne l'a pas reconnu, c'est qu'il a manqué d'audace. Mais n'omettons pas de faire encore une remarque sur ce passage. On n'a pas signalé la raison première de l'individualité de la forme, lorsqu'on a dit qu'elle est singulière par elle-même avant de se joindre à la matière ; on a simplement défini le

[1] *Quodlibeta*, quæst. II.

principe interne de l'individualité de Socrate. Il reste donc à rechercher le principe individuant de la forme. Or Duns-Scot reconnaît que ce principe externe se dissimule dans l'abîme du mystère et qu'on ne saurait le nommer : « Utrumque per « se principium compositi oportet habere indifferentiam « consimilem indifferentiæ compositi et determinationem « similem determinationi compositi ; quia neque indiffe- « rens constat ex determinatis, neque determinatum ex « indifferentibus indifferentia universalitatis. *Ergo frus- « tra quæritur ratio singularitatis* : et hæc est prima « ratio singularitatis determinatæ *per aliquid extrinsecum « tanquam per principium formale*, quomodocumque ex- « trinsecum sit causæ aliqualis concomitans, quia semper « oportet quod prima ratio formalis singularitatis signatæ « sit per aliquid per se intrinsecum singulari [1]. » Hélas ! c'est toujours là qu'il faut venir. Mais pourquoi prendre tant de détours ?

La deuxième proposition de Duns-Scot est celle-ci : Bien que personnelle, l'âme est immortelle. Saint Thomas, nous l'avons dit, avait fait de grands et vains efforts pour concilier sur ce point, Aristote et l'Eglise [1] : moins zélé pour la cause du

[1] *Ibid.*

[2] In quartum *Sententiarum*, distinct. XLIII. q. II. — Ce fut, au XV[e] siècle, la matière d'un grand débat. Parmi les Péripatéticiens de cette époque, les uns, c'est-à-dire Pomponace, Zabarella, Simon Porcius et Julius Castellanus Faventinus Porcius, soutenaient, avec Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote n'avait pas cru à l'immortalité de l'âme : les autres, avec Thémistius, Simplicius et Philopon, attribuaient au maître du Lycée l'opinion la plus orthodoxe. Nous avons déjà reconnu, avec M. Barthélemy Saint-Hilaire, qu'il ne se rencontre, dans le *Traité de l'Ame*, aucun passage concluant en faveur de l'interprétation défendue par saint Thomas et les Thomistes, et nous ne voulons pas, d'ailleurs, remettre, pour notre part, cette affaire en question. Un des ouvrages les plus intéressants qu'on puisse consulter à ce sujet, est celui de Jules-César Lagalla qui a pour titre : Julii-Cœsaris Lagallæ, Paduensis Lucani, philosophiæ in Romano gymnasio professoris, *De Immortalitate animorum, ex Aristotelis Sententia libri tres* ; Romæ, 1621, in-4°. Lagalla soutient la thèse de saint Thomas.

péripatétisme, Duns-Scot reconnaît qu'Aristote n'a pas cru très-fermement à l'âme immortelle, si même il n'a pas, donnant dans l'excès opposé à celui d'Averrhoës, nié l'immortalité pour mieux affirmer la personnalité. Mais, d'ailleurs, où donc Aristote aurait-il appris que l'âme est immortelle? Suivant Duns-Scot, cette vérité ne se prouve pas : « Animam esse immortalem probari non potest [1] »; et, pour la connaître, il eut fallu qu'Aristote fût éclairé des rayons de la grâce. Vient ensuite cette question : sont-ce trois âmes que l'âme végétative, l'âme sensible, l'âme intellectuelle; ou plutôt ne sont-ce pas là trois formes, trois énergies d'un sujet unique? On sait qu'Albert et saint Thomas ont soutenu la thèse de l'unité de l'âme : mais des réalistes enthousiastes, entre lesquels on compte Henri de Gand [2], ont prétendu que l'entité de chacune de ces énergies les distingue réellement les unes des autres comme autant de substances, comme autant de sujets. Duns-Scot reproduit les objections faites par les Péripatéticiens à l'hypothèse des âmes diverses, et les conclusions qu'ils ont énoncées [3]; il admet, toutefois, que si l'âme est un tout subjectif, elle n'est pas la forme substantielle que possède Socrate [4]; et c'est ici qu'en paraissant s'éloigner de saint Thomas, Duns-Scot s'en rapproche davantage. Il s'aperçoit, en effet, que la forme prise pour principe d'individuation n'a pas, comme substance spirituelle, une action limitative sur l'élément du genre opposé : or, la matière qui reçoit l'hœccéité, la dernière forme, n'est pas, comme l'a fait observer saint Thomas, la matière vague, indivise; c'est la matière déterminée, circonscrite dans certaines limites, c'est la *materia quanta* : Socrate est un individu de l'espèce homme non-seulement par ce d'*homme*

[1] In *Sentent.*, II, dist. XVII, quæst. 1. — [2] Filippo Fabri, Theorema LXXIII, c. 1. — [3] In *Sentent.*, IV, dist. XLIII. — [4] In *Sentent.*, IV, dist. XI, quæst. III, art. 2.

qu'il reçoit de l'espèce, mais encore par la détermination de de cette chair, de ces os, qui se distinguent, en essence, de la chair, des os de Callias. Cette objection frappe Duns-Scot, mais comme il est bien décidé à ne pas considérer la quantité comme principe d'individuation, il lui donne le titre de forme substantielle, et il déclare, en conséquence, que le composé revêt deux formes substantielles (ce que nie saint Thomas [1]), la quantité qui limite l'étendue, qui détermine l'étendue propre de cette substance individuelle, et l'âme qui la vivifie. A ce point. le débat n'a plus guères lieu que sur des mots, et, disons-le, sur des mots vides. C'est peut-être à cause de cela qu'il s'est prolongé si longtemps entre les Thomistes et les Scotistes, les uns n'étant pas moins jaloux que les autres de maintenir toute la doctrine, ou plutôt toute la terminologie de leur école, et ne voulant pas les uns plus que les autres reconnaître qu'ils étaient presque d'accord. Nous avons dit que saint Thomas offrait lui-même un argument spécieux à la critique réaliste en considérant la quantité, sinon comme séparée, du moins comme séparable de la matière. Disons ici que Duns-Scot attribuant à cette quantité, qu'il appelle aussi la forme de la corporéité, le titre de forme substantielle, pour la définir ensuite ce qui constitue en

[1] Prima pars *Summæ*, quæst. XXVI, art. 3, 4. Quelquefois même il va plus loin, car, assimilant à autant d'entités substantielles toutes les manières d'être générales que reçoit le composé, il s'exprime en ces termes : « Species quæ per priorem differentiam constituitur et pauciores differentias in se colligit illa est imperfectior et ignobilior, et species quæ tardius constituitur et per inferiorem differentiam quæ colligit in se plures differentias, sic descendendo usque ad specialissimam, illa est nobilior et perfectior, perfectionem omnium aliarum specierum in se continens in una simplici natura specifica, licet plures contineat formas... : et ideo illa species.., ut est species humana... quia in quantum corporea continet quodammodo omnium corporeorum rationes, videlicet rationem corporei misti, corporei animati, vegetativi et sensitivi... » *De rerum Princip.*, quæst. XIX, art 14. C'est sur ce passage et plusieurs autres semblables que les Scotistes se sont fondés pour soutenir qu'il existe dans l'acte le plus parfait, Socrate, diverses formes égales en ordre qui n'ont pas de principe commun.

essence corporelle le sujet de toute composition, paraît bien prêt d'avouer que cette forme est adhérente à toute matière et qu'elle est pour toute matière, le principe individuant. Mais ce sont là de frivoles détails sur lesquels nous ne jugeons pas utile d'insister. L'âme étant donnée, apprécions avec Duns-Scot ses énergies, ses facultés et ses opérations.

Il faut aller tout de suite à la question des espèces. Est-il vrai que l'acte de la sensation soit déterminé par un agent externe autre que l'objet, et que cet agent soit seul capable, comme étant seul de nature spirituelle, de représenter sur l'organe des sens l'image immatérielle de l'objet sensible? Nous avons déjà plus d'une fois posé cette question. Duns-Scot ne s'écarte guères ici de la théorie développée par saint Thomas : l'hypothèse des intermédiaires de la sensation lui étant présentée, il la rejette, pour déclarer que l'objet sensible dépose lui-même sur l'organe sa propre similitude, que la sensibilité de l'organe, excitée par la présence de cette image, la saisit, produit l'acte de sentir et recueille ensuite en elle-même cet acte, cette sensation [1]. Mais ce qui regarde la faculté de sentir n'a pour Duns-Scot qu'un médiocre intérêt : ce qui le préoccupe bien davantage, c'est la critique de la faculté de connaître.

Les marginistes de Duns-Scot imputent à Henri de Gand, au sujet de l'intelligence, une opinion que nous n'avons pas rencontrée dans les ouvrages de ce docteur qui ont été donnés au public. Cette opinion consiste à dire que l'intellect pris en lui-même est la cause totale de toute intellection. C'est la thèse de l'idéalisme transcendantal. Que cette thèse ait été soutenue par Henri de Gand ou par un autre docteur, le soin que Duns-Scot a pris de la combattre nous prouve que, de son temps, elle était en crédit. Voici deux théorèmes qu'il

[1] In *Sentent.*, I, dist. III, quæst. VII.

oppose à ces anciens idéalistes : « 1° Intellectionem intelligi-
« bile natura præcedit; 2° Primum intelligibile intentione
« creari impossibile [1]. » Et voici comment il leur répond : Si l'intellect est la cause totale de toute intellection, il n'y a pas une notion intellectuelle qui ne soit naturellement actuelle au sein de l'entendement. Mais l'expérience, protestant contre cette doctrine des idées innées, enseigne que l'intelligence est à l'égard des idées un sujet, et que les idées sont à l'égard de l'intelligence des modalités adventices, des accidents. En outre, il est évident que toute intellection représente son objet, et que la réalité des choses est, en quelque manière, conforme à l'image conçue, pensée par l'intellect. Mais ce principe disparaît, si l'intellect est défini la cause unique de toute notion intellectuelle; on tombe alors dans un scepticisme universel, ou dans un dogmatisme aveugle, absurde, qui ne reconnaît aucune règle, et qui, creusant un abîme infranchissable entre le sujet et l'objet terrestre ou divin, condamne la pensée à se repaître de vaines chimères [2]. Quel est sur ce problème l'opinion de saint Thomas? Il existe sur ce point un grave dissentiment entre les Thomistes : les uns soutenant, avec Ægidio, qu'au sens de leur maître l'intelligence n'est pas même cause partielle de l'intellection, mais est un pur récipient, un sujet passif, au sein duquel l'espèce intelligible détermine l'actualité de la notion, la notion actuelle; les autres prétendant, avec Javello, que ce concours actif, dans toute opération intellectuelle, vient du sujet, de l'intellect, non de l'objet, et que cet objet, l'espèce, est la cause qui détermine accidentellement le sujet indifférent par lui-même à penser telle ou telle chose, mais sans contribuer pour sa part à l'acte propre de l'intellect [3]. Suivant l'analyse

[1] J. Duns-Scot, *Theoremata subtilissima*, tom. III, Operum, p. 262. —
[2] *Sent.* I, dist. III, q. VII et VIII.

[3] « Quæ tamen species non concurrit cum intellectu partialiter ad produ-

que nous avons donnée des sentences psycologiques de saint Thomas, l'opinion vraie de saint Thomas se rapproche beaucoup de celle que lui attribue Javello. Quelle est celle de Duns-Scot? Toute intellection se fonde, dit-il, sur deux causes, et ni l'une ni l'autre de ces causes ne peut prendre le titre de cause totale. La manière d'agir de ces deux causes n'est pas la même; elles ont chacune des attributions distinctes, séparées, et, dans l'acte qu'elles produisent, elles exercent privativement, suivant leur propre essence, leur causalité propre. L'une de ces causes est plus parfaite que l'autre; l'intellect est une cause d'un ordre supérieur à l'objet; mais ni l'objet ne tient sa causalité de l'intellect, ni l'intellect ne reçoit la sienne de l'objet : ce sont deux principes indépendants qui agissent ensemble, et la simultanéité de leur action a pour effet l'acte intellectuel. Telles sont les prémisses de Duns-Scot, et de ces prémisses il résulte, comme des prémisses posées par saint Thomas, que l'intelligence n'est pas peuplée de simples visions, étrangères à la réalité des choses, mais de concepts à la formation desquels les choses contribuent par leurs substituts, par leurs vicaires, les espèces intelligibles.

Mais allons aux conséquences. Quel est cet intellect qui concourt, comme il vient d'être dit, à la génération de la pensée? Est-il en acte? est-il en puissance? Est-ce l'intellect agent ou l'intellect passible? Suivant saint Thomas, c'est l'intellect agent, car l'intellect passe de la puissance à l'acte aussitôt qu'il forme une notion intellectuelle, et il forme cette notion en dégageant l'espèce intelligible de l'espèce sensible. Il semble qu'il y ait déja dans ce système un assez grand nombre d'abstractions réalisées. Cependant il faut que Duns-Scot en imagine encore quelques-unes. Voici les explications qu'il donne à ce

cendum intellectionem, quia solus intellectus habet hanc activitatem. » Apud. Philippum Fabrum, *Phil. Nat. Scot.* Th. LXXVIII, c. III.

sujet. Le fantôme est rencontré par l'intellect agent; celui-ci considère le fantôme qui n'est encore intelligible qu'en puissance, et cette considération a pour effet un concept qui devient l'intelligible en acte, l'espèce intelligible. Ainsi deux choses concourent à la production de cet effet; le fantôme dont l'action propre est, en quelque sorte, *métaphorique*, en ce qu'elle s'exerce par le moyen de quelque effusion, de quelque rayonnement [1], et l'intellect, qui, changeant la nature de l'objet, agit suivant le mode d'une énergie bien plus puissante, bien plus effective. L'espèce intelligible étant produite, l'intellect agent la contemple et en recueille la notion. Elle était d'abord, comme contenue dans le fantôme, intelligible en puissance; puis elle est devenue intelligible en acte; enfin elle est intellectualisée par la seconde opération de l'intellect agent, celle qui a pour effet la notion recueillie. Voilà comment se forment les idées, voilà comment elles sont préparées et définitivement confectionnées dans le laboratoire de l'intelligence.

Mais il ne s'est agi jusqu'à présent que de l'intellect en acte, que de l'intellect agent : quel rôle notre docteur réserve-t-il à l'intellect en puissance? Autant l'intellect agent exerce d'actions, autant, au dire de Duns-Scot, l'intellect passible subit de passions. Quand le premier a métamorphosé le fantôme en espèce intelligible, le second reçoit cette espèce. Ensuite, quand l'espèce intelligible est devenue la notion intellectualisée, l'intellect passible recueille cette notion. Duns-Scot accorde que ces deux intellects ne se distinguent pas réellement, qu'ils sont réellement un même intellect, mais il prétend qu'ils se distinguent formellement, ce qui signifie qu'ils ont des attributions diverses, qu'ils répondent comme sujets de définition à des concepts différents. Tout ce qui est le

[1] Dicitur actio *Metaphorica*, quia est *emanatio* quædam, non proprie motus. Fabri, th. LXXIX, c. II.

propre de l'un appartient à la neuvième catégorie. Tout ce qui est le propre de l'autre appartient à la dixième. C'est en cela qu'ils diffèrent. Mais, qu'on le remarque, si toute passion suppose une action, tout patient est en rapport avec l'agent. Quand donc l'intellect passible reçoit l'espèce intelligible, c'est qu'il reçoit cette espèce de l'intellect agent. Sur cela se fonde cet autre théorème de Duns-Scot : l'agent n'agit pas seulement sur le fantôme, il agit encore sur l'intellect passible, auquel il donne charge de recevoir, de conserver, à la suite du premier acte, l'espèce intelligible ; à la suite du second, l'espèce intellectualisée ou la notion [1]. Il nous semble que c'en est assez à ce sujet. Nous n'avons pas eu d'indulgence pour la théorie des intermédiaires, quand nous l'avons rencontrée dans la psycologie thomiste : il nous suffit de montrer ici que Duns-Scot a eu le triste honneur d'ajouter, par des distinctions nouvelles, au nombre déjà beaucoup trop considérable de ces entités fabuleuses. Thomistes et Scotistes ont d'ailleurs reconnu que leurs chefs avaient résolu dans les mêmes termes la question préjudicielle que soulève la thèse des intermédiaires, pour se quereller ensuite sur de simples détails auxquels nous n'attribuons, pour notre part, aucune importance. Dès qu'en effet, les intermédiaires sont acceptés par l'un et par l'autre, nous n'avons pas à rechercher si tel en a compté quelques-uns de plus, et tel quelques-uns de moins : la thèse elle-même étant fausse, et, ayant été, depuis, complétement abandonnée par toute la philosophie, cette recherche ne saurait être que puérile et vaine.

Nous ne pouvons terminer ce rapide examen de la psycologie franciscaine, sans rappeler la véhémente et tumultueuse controverse dans laquelle les deux écoles s'engagèrent sur ce problème : Quel est le *premier intelligible?* Voici les termes du

[1] *Quodlibeta,* quodlibet. xv.

problème. Il s'agit de l'ordre chronologique suivant lequel se forment les idées propres à l'entendement, et, dès l'abord, il est accordé par saint Thomas et par Duns-Scot qu'au premier degré de la connaissance intellectuelle n'est pas l'intellection distincte, mais l'intellection confuse. Or, quel est l'objet de cette intellection confuse? Est-ce l'espèce la plus générale ou l'espèce la plus individuelle, la plus subalterne, le *majus* ou le *minus universale?* Sur ce point, grand débat.

Suivant saint Thomas [1], le premier objet de la connaissance intellectuelle est, en ordre chronologique, ce qu'il y a plus universel, c'est-à-dire l'être en soi. Et voici comment il s'efforce de le démontrer. Le plus imparfait, le plus confus de tous les concepts, est celui qui se présente le premier à l'intelligence. C'est l'opinion d'Aristote. C'est, en outre, ce qu'atteste le témoignage de l'expérience. N'avoue-t-on pas que la connaissance des axiômes, ou des premiers principes, est la première connaissance complexe : il faut donc que la connaissance des premiers termes de ces principes soit la première connaissance incomplexe. Or, c'est sur la connaisance de ces termes que se fonde celle de leurs principes, et il est manifeste que le premier de ces termes est l'être, l'être pris dans le sens le plus général, le plus absolu. Notre âme est, quand nous commençons à croire, une table rase sur laquelle rien n'est encore gravé : entre cette ignorance native et la science parfaite, il y a donc des stations intermédiaires par lesquelles il nous faut passer; or, la science la plus parfaite est celle qui nous donne la notion de la chose la moins complexe, et par conséquent la plus distincte de toute autre chose, tandis que la connaissance la plus élémentaire, la plus vague, est celle de l'objet qu'on distingue le moins, celle du plus universel des universaux : donc c'est la connaissance de cet universel

[1] *Summæ* prima pars, quæst. LXXXV, art. 3. In *Physica Auscult.* Proemium.

qui précède celle de toute autre, à plus forte raison celle des objets particuliers. Telle est la thèse de saint Thomas. C'est, nous l'avons dit, la thèse de Leibnitz.

Voici maintenant celle de Duns-Scot. Toute cause naturelle, si rien n'y met obstacle, produit un effet relatif à toute l'énergie de sa puissance, et produit ainsi son effet le plus parfait, *perfectissimum, nobiliorem* : or, l'intellect et les autres causes qui concourent à l'intellection sont des causes naturelles; d'où il suit que, tout obstacle écarté, leur effet doit nécessairement atteindre la limite de sa perfection. Et qu'est-ce que le concept le plus universel? C'est, on l'accorde, le concept le plus imparfait? Qu'est-ce que le concept le plus spécial, le plus individuel ? C'est, de l'avis commun, le plus parfait. Donc ce n'est pas l'être en général, mais l'être sous sa forme la plus incomplexe, *species specialissima*, qui est premier sujet de l'intellection. Qu'un homme soit placé à une telle distance qu'on puisse distinguer, dans cet objet; le corps, l'animal et l'homme; la première idée que l'intellect recueillera de cet objet sera celle-ci : voilà un homme; et non celle-là : voilà un animal, voilà un corps. En outre, si le premier intelligible était ce qu'il y a de plus universel, la science des choses divines serait la première des sciences, non seulement en ordre logique, mais encore en ordre didactique. Or, cette classification est renversée par le nom même de cette science, puisqu'on l'appelle *métaphysique*, c'est-à-dire venant après la *physique*, μετὰ τὰ φύσικά. Troisièmement, étant admis que le premier intelligible est la plus universelle des notions, quel espace de temps ne s'écoulerait-il pas avant que, partis de cette première notion, nous ayons traversé toutes les stations intermédiaires et atteint l'espèce spécialissime, c'est-à-dire, l'humanité de Socrate? Mais ce sont là de pures rêveries. Quatrièmement, le premier intelligible est ce qui est abstrait avec le moins d'effort des singu-

liers présentés à l'intellect agent. Or, ce qui est le plus universel est ce qui s'éloigne davantage de l'espèce sensible; c'est donc ce qui, pour être connu, réclame le plus de travail, et aussi le Maître ne manque-t-il pas de placer au dernier degré de l'abstraction la plus universelle, la plus commune, la plus complexe de toutes les notions conceptuelles. Quelle est la fonction propre de l'intellect? C'est d'abstraire de ce fantôme singulier, tous les concepts auquel il peut servir de matière. Si ce fantôme était intelligible, il serait le premier des intelligibles : mais il n'est que sensible; donc ce n'est pas lui-même que l'intelligence perçoit : cependant il semble manifeste qu'elle perçoit d'abord, à l'occasion de ce fantôme, le concept qui se rapproche le plus de son objet, et qu'elle s'élève ensuite de degrés en degrés à la notion la plus universelle, qui s'en éloigne davantage et contient la définition la plus universelle, la plus dégagée des conditions de la matière. Ainsi s'explique le Docteur Subtil [1].

Cette exposition du système de Duns-Scot est à peu près complète. Nous pourrions sans doute ne pas nous arrêter là, montrer que, sur toutes les questions, ce philosophe a dit son mot personnel, et reconnaître après lui toutes les conséquences renfermées dans ses prémisses téméraires. Mais ne serait-ce pas abuser de la patience du lecteur? Il y a sans doute quelque attrait dans cette étude d'un esprit délié, qui semble s'être fait un jeu de pratiquer les voies obliques, d'échapper à toute poursuite en effaçant ses propres vestiges, d'apparaître par instants en pleine lumière et de se dissimuler ensuite au sein des ombres les plus épaisses. On prend à cœur de l'atteindre dans ses dernières retraites, et de le confondre par l'explication de ses énigmes. Cependant, si l'on prétendait les expliquer toutes, on n'aurait pas bientôt fait. Il vaut

[1] In Prim. *Sentent.*, diff. III, q. II. Zabarella, *De Ordine Intelligendi*, c. VII. Philippus Fabr., theor. LXXXIV, c. II.

donc mieux se désister d'une telle entreprise, après avoir résolu les difficultés principales, celles desquelles procèdent toutes les autres.

Déclarerons-nous, maintenant, pour conclure quelle est notre opinion sur la doctrine que nous venons d'exposer? On sait déjà que nous sommes bien loin de l'admettre, et il faut éviter de trop fréquentes répétitions. Nous ne devons pas, d'ailleurs, terminer ce Mémoire, sans apprécier et sans juger, au point de vue de nos convictions particulières, les divers systèmes dont nous avons successivement présenté l'analyse. Ajournant donc ce qu'il nous reste à dire sur la donnée générale de toute doctrine réaliste, nous ferons ici quelques simples observations sur le caractère spécial du réalisme de Duns-Scot.

L'écueil, le vice de tout réalisme, c'est de multiplier les êtres sans nécessité! Mais cette multiplication superflue peut être faite de diverses manières. Ainsi, le plus ancien de nos maîtres scolastiques, Jean Scot Erigène, renouvelant toutes les fictions des Alexandrins et du pseudo-Denis peuplait l'espace supersensible de légions d'êtres réels, à l'existence desquels il déclarait croire aussi fermement qu'à la sienne propre. Ce n'est pas ainsi que procède Duns-Scot. Au nombre des êtres dont les sens lui attestent la réalité, Duns-Scot n'en ajoute pas d'autres que les anges, les démons, les âmes immortelles et Dieu; c'est-à-dire, les substances surnaturelles, dites séparées, qui sont l'objet propre de la foi catholique. Mais voici comment il façonne ses chimères. La raison, s'exerçant sur les objets, les compose, les divise, *componit*, *dividit*; c'est sa méthode, et c'est là son œuvre. Pour connaître vraiment un objet, il faut être parvenu, par l'analyse, à la division finale de toutes les parties intégrantes de cet objet; il faut avoir ensuite, au moyen de la synthèse, reconstitué le tout de cet objet, et avoir constaté la place

qu'il occupe dans l'ensemble, le rôle qu'il remplit parmi les causes naturelles. Eh bien ! à chacun de ces degrés auxquels la raison s'arrête un instant, dans ce travail analytique ou synthétique, il y a la matière d'une définition. Tout le monde l'accorde. Mais, ajoute Duns-Scot, qui peut être la matière d'une définition, si ce n'est un agent, un sujet? C'est la formule qui revient sans cesse : « *Oportet ergo ponere aliquod agens.* » Or, qu'est-ce qu'un agent, qu'est-ce qu'un sujet, si ce n'est un être? Il ne s'en va pas dire que tout sujet partiel (*dividendo*), ou général (*componendo*), possède une matière distincte en nombre de la matière de l'atôme. Non, sans doute. Alors, toutes les divisions, toutes les compositions qui seront faites avec la matière propre de la substance, ne seront que des divisions et des compositions formelles. D'où il suit que les sujets qui correspondent, dans la nature, à ces créations de l'intellect, seront, comme séparés des substances, des sujets formels, et, au titre d'être, des êtres formels. Il importe donc de bien comprendre, chez Duns-Scot, le sens des termes dont il fait usage : on est toujours sur le point de lui prêter des opinions impossibles ; cependant, après quelque étude de son étrange vocabulaire, on reconnaît que, s'il déraisonne, c'est du moins, qu'on nous permette ce jeu d'esprit, en raisonnant.

Revenons aux êtres formels de Duns-Scot. Séparables de la substance aristotélique, ils sont en eux-mêmes, par eux-mêmes, *ces* êtres formels. Mais trouve-t-on, dans la nature, qu'ils soient séparés de la substance? On ne le trouve pas. Donc, ils sont matériels et formels tout à la fois : matériels, par la matière qu'ils reçoivent de la substance ; formels, par la forme nouvelle qu'ils viennent attribuer à cette substance, prise comme un sujet moyen entre les infiniment petits et le tout absolu. Or, quelles étaient les conséquences du système recommandé par le maître de Charles-le-Chauve? Il

supposait, d'une part, un certain nombre d'êtres séparés, d'êtres uns en nombre, dont l'existence n'est attestée ni par l'expérience, ni par la foi ; et puis, d'autre part, au-dessous de ces êtres, dans le domaine des choses sensibles, il arrivait à poser la notion une de la nature, divisée en autant d'accidents que la raison conçoit de différences. La première de ces hypothèses ne se rencontre pas dans la doctrine de Duns-Scot, mais elle ne semble avoir pour objet que de démontrer la seconde. Nous avons pris acte de l'importante réserve formulée par Duns-Scot : pour n'être pas confondu dans le troupeau sacrilége des disciples d'Amaury de Bène, il proteste contre le principe de l'univocation de l'être, il refuse de dire que l'être universel comprend à la fois et le créateur et ses créatures. Mais cette réserve n'est pas fondée dans son système sur autre chose que sur une dérogation aux principes convenus : c'est un véritable paralogisme ; c'est une déclaration d'orthodoxie faite entre deux parenthèses. Que si, toutefois, nous restons dans les limites de la philosophie naturelle, Duns-Scot reconnaît de la meilleure foi que son mot final c'est l'unité générique des natures. Ainsi, la multiplication arbitraire des êtres aboutit à la simplication non moins arbitraire des êtres vrais, et comme le produit total de cette synthèse est, en fait, un être fictif, c'est encore un de ces êtres additionnels qui sont réductibles au néant, suivant ce principe nominaliste : « *Entia non sunt sine necessitate multiplicanda.* »

Nous rendons, pour notre part, le plus sincère hommage au puissant génie du Docteur Subtil ; nous reconnaissons que, parmi les philosophes de son illustre école, il occupe sinon le premier, du moins un des premiers sièges. Non-seulement il conçoit promptement, résolument, mais, ce qui est le don particulier des grands esprits, il conçoit sans inquiétude, comme assuré par avance que toute idée nouvelle, toute solution d'un problème nouveau, a sa place naturellement

déterminée dans un ensemble que rien ne peut venir troubler. Et avec quel art il dispose les questions controversées! Quel ingénieux artisan de syllogismes! Parmi les plus fameux dialecticiens, en est-il un seul qui procède avec plus de méthode, qui enserre l'auditeur en des liens mieux tissés? Oui, nous nous inclinons avec le plus profond respect devant cet éminent philosophe; mais nous ne pouvons nous déclarer pour son système. Ce système n'explique pas la nature, il l'invente : substituant l'ordre rationnel à l'ordre réel, il dispense, il est vrai, de l'étude des choses, mais, quand après avoir admiré l'économie de ce système si complet, si habilement ordonné, on abaisse ses regards vers ces choses, dont on a jusqu'alors dédaigné de s'enquérir, on éprouve dès l'abord des doutes cruels, et bientôt, devant le spectacle qu'offre la réalité concrète, s'effacent, s'évanouissent l'une après l'autre toutes les abstractions décevantes, toutes les chimères créées par la méthode inductive. Au moment où Duns-Scot achevait sa carrière, les Thomistes, un instant ébranlés, avaient repris courage, et, contre les décisions du rationalisme intempérant, invoquaient ces fins de non-recevoir énergiques, décisives, que doit faire définitivement prévaloir un jeune Franciscain, un disciple de Duns-Scot, insurgé contre toutes les traditions de son école.

Nous allons leur donner la parole, reproduire leurs discours et ceux de leurs contradicteurs, les fervents Scotistes.

CHAPITRE XXVII.

Disciples et Adversaires de Duns-Scot.

En ranimant la controverse, Duns-Scot vient de donner à l'étude philosophique une impulsion nouvelle, et tant de docteurs paraissent à la fois sur la scène, qu'il ne nous est plus possible de les entendre tous. Nous ferons donc un choix dans cette multitude, et nous négligerons ceux qui sont morts sans gloire, pour nous occuper de ceux dont l'école a le plus long-temps conservé le souvenir.

Le premier qui se présente à nous est Gérard de Bologne, religieux du Mont-Carmel, élu prieur général de son ordre en 1297, mort à Avignon le 17 avril 1317 [1]. Il avait pris ses grades à l'Université de Paris, et, reçu docteur, il avait enseigné dans cette métropole de la science avant d'aller occuper d'autres chaires. On a de lui divers ouvrages. Le seul qui ait vu la lumière est une glose sur les *Sentences*, imprimée à Venise en 1622. Le P. Cormas de Villiers inscrit, en outre, au catalogue de ses œuvres, une *Somme de Théologie*, des *Questions Ordinaires* et des *Mélanges*, ou *Quodlibeta*. De ces ouvrages laissés manuscrits, nous connaissons les *Questions* et les *Quodlibeta* : ils se trouvent à la Bibliothèque Nationale, dans un volume porté, sous le n° 16, au fonds des Jacobins de la rue Saint-Jacques. Les *Questions* commencent par ces mots : « Utrum habitus fidei sit virtuosus sine caritate, » et elles ont toutes pour objet deux des vertus théologales, la

[1] Cormas de Villiers, *Biblioth. Carmelit.*, t. p. 549.

Foi et la Charité. Il y a plus de philosophie dans les *Quodlibeta*. On le soupçonne en lisant les premières lignes de cet ouvrage : « Quærebantur quædam communia Deo et creaturis ; quædam « specialiter de Deo ; quædam de creaturis : » et quand, après avoir été au-delà des distinctions préambulatoires, on arrive aux problèmes controversés, on ne tarde pas à connaître la doctrine philosophique de l'auteur. Il est du parti de saint Thomas. Si, par exemple, on lui demande en quoi consiste l'unité du genre ou de l'espèce, il répond que, suivant l'opinion de certains maîtres, cette unité doit être prise pour une chose, pour un tout réel ; mais il combat cette opinion, et les arguments qu'il fait valoir contre elle appartiennent tous aux cahiers des Thomistes [1]. Sur la pluralité des formes, il est aussi de leur sentiment [2]. Cependant, il fait quelquefois des concessions assez graves aux logiciens de l'autre parti. On va l'apprécier. Il s'agit de la définition de la matière en puissance, et Gérard de Bologne s'exprime en ces termes : « Demonstrandum est quòmodo unum numero « potest dici in pluribus. Hoc quidem non invenitur in eo « quod est in actu ; in eo autem quod est in potentia, con- « venit dicere quod est unum numero et commune pluribus, « quia non habet differentias quibus differat in singulis in- « dividuis ; et quia differentiæ individuales absunt et carent « formis in quibus invenitur pluralitas. Formæ communes, « in quibus inveniuntur universalia, sunt entia in potentia. « Et ideo scire aliquid secundum quod est universale, est « scire in potentia. Communicatio ergo, quæ intelligitur in « formis communibus, habet esse extra animam in potentia ; « ista autem communicatio quæ intelligitur in materia est « pura privatio, cum non intelligitur nisi secundum abla- « tionem formarum individualium ab ea : materia ergo non

[1] Quodlibetum, I, quæst. I. — [2] Quodlib. II, quæs. XIX.

« habet esse extra animam secundum hunc intellectum,
« sed quia est communis omnibus generabilibus et corrupti-
« bilibus, cum non intelligatur sic nisi secundum privatio-
« nem ; et, cum ita fuerit, id igitur quo differt a non esse est
« aliquid ens extra animam quod est subjectum individui
« sensibilis, quod vero non id quod intelligitur ex ea : et
« hoc est perfecta imaginatio materiæ ; et hoc nunquam dixit
« Aristoteles in aliquo loco, sed invenitur ex suis verbis [1]. »
Cela est beaucoup plus subtil qu'exact. Aristote distingue, il est vrai, les choses des pensées ; il distingue, en outre, la puissance des pensées et des choses : mais, pour comprendre ces distinctions, il ne faut pas vouloir être plus ingénieux, ou plus profond qu'Aristote. Les choses sont ce qu'elles sont, des substances individuellement déterminées par l'acte même qui leur a donné l'être : les pensées sont des vues de l'esprit, et l'esprit, qui compare et divise, a la faculté de se représenter les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles ne sont pas : enfin, on dit en métaphysique que si les choses engendrées sont des effets produits hors de leurs causes, ces effets étaient au sein de leurs causes avant qu'ils fussent mis dehors par l'acte du principe générateur ; ils n'existaient pas, en cet état, mais, du moins, ils devaient exister, puisque toute cause engendre nécessairement ses effets ; et comme *devoir être* est plus que *n'être pas*, on distingue du non-être la puissance de devenir, c'est-à-dire la raison d'être nécessitante qui précède la génération des étants. Voilà ce que dit Aristote et cela suffit. Mais ajouter que la matière en puissance de devenir est déjà sujet ; que, prise comme sujet d'actes futurs, elle est une en nombre, et qu'elle constitue de cette manière un suppôt commun à plusieurs, ce n'est pas interpréter Aristote, mais Parménide. L'unité numérale appartient à la substance proprement dite :

[1] Quodlib. II, quæst XIX.

or, c'est un axiôme qu'une substance n'est pas dans une substance; donc un effet ne subsiste pas véritablement tant qu'il est dans sa cause; donc la propriété d'être un en nombre est tout à fait étrangère à la définition de la raison d'être, ou de la puissance. Ainsi, Gérard de Bologne réalise des abstractions. Le réalisme outré compte l'espèce, le genre, le genre suprême au nombre des unités réelles : ce sont les essences universellement réalisées de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, et de Duns-Scot. Gérard de Bologne se prononce, on l'a vu, contre ces chimères. C'est donc un réaliste inconséquent, ou modéré.

Parmi tous nos docteurs du moyen-âge, il n'y en a pas un peut-être qui ait laissé moins de souvenirs que Raoul-le-Breton. Nous devons protester contre cette ingratitude. Voici, dans toute son étendue, la notice que M. Daunou a consacrée, dans l'*Histoire Littéraire*, à ce logicien distingué, à cet interprète fidèle, sobre et judicieux de la lettre péripatéticienne : « Raoul-le-Breton, *Radulphus Brito*, n'est connu que par un traité scholastique sur l'âme, *De Anima*, dont un exemplaire, conservé à la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, a été indiqué par Montfaucon, et cité dans un des recueils bibliographiques de Fabricius. C'est par pure conjecture que nous le plaçons au milieu du treizième siècle [1]. » Si brève que soit cette notice, elle renferme plus d'une erreur. On connaît divers traités de Raoul-le-Breton. Sa glose sur le *Traité de l'Ame* existe, en effet, à la Bibliothèque Nationale, dans un manuscrit de Saint Germain qui porte le n° 889 (*Olim*, 327); elle commence par ces mots : « Sicut « dicit Commentator, prologo octavi Physicorum, homo di- « citur æquivoce de homine sciente et ignorante in scientiis « speculativis. » Ajoutons à la notice de M. Daunou que la

[1] *Histoire Littéraire*, t. XVIII, p. 529.

même bibliothèque possède un autre exemplaire de la même glose, dans le n° 120 du fonds de Saint-Victor. Mais voici des additions plus importantes. Outre le *Traité de l'Ame*, Raoul-le-Breton a commenté les *Premiers Analytiques*. Ce commentaire, qui se trouve dans le n° 120 de saint Victor, a pour *incipit* : « Circa librum Priorum, quæritur primo « utrum de syllogismo simpliciter sit scientia? » Ce n'est pas tout : le même volume contient encore un commentaire de Raoul-le-Breton. Celui-ci, qui a pour objet les *Seconds Analytiques*, commence par : « Sicut dicit Philosophus de- « cimo Ethicorum, homo secundum intellectum operans et « creans... » Enfin les numéros 204 et 251 du Supplément latin de la Bibliothèque Nationale, nous offrent deux exemplaires d'une glose sur les *Topiques*, qui porte le nom du même docteur [1]. Corrigeons maintenant l'assertion conjecturale de M. Daunou. C'est une erreur assez grave. Non-seulement, en effet, nous savons qu'il ne convient pas de faire mourir Raoul-le-Breton vers le milieu du treizième siècle, mais nous allons prouver qu'à cette date il n'était peut-être pas encore né. Le commentaire sur les *Premiers Analytiques* se termine par ces mots : « Expliciunt Quæstiones super librum Priorum Aristotelis, « datæ per copiam a magistro Radulpho Britone, et fue- « runt scriptæ anno domini 1312, mense Julii, in die Domi- « nica, ante festum beati Johannis evangelistæ. Deo gra- « tias! » Ce renseignement est précis : Raoul-le-Breton dictait en l'année 1312 son commentaire sur les *Premiers Analytiques*. Un des exemplaires de la glose sur les *Topiques* (N° 251 du supplément Latin) a pour *explicit* une note du

[1] Elle commence, dans le n° 204, par : « Propositum quidem negotii est methodum invenire, » et, dans le n° 251, par : « Sicut dicit Philosophus, quinto Meteororum, versus finem. » Cette différence et quelques autres encore donnent lieu de supposer que l'auteur a corrigé son premier travail : l'édition qui se trouve dans le n° 251, serait, dans cette hypothèse, l'édition revue et amendée.

même genre : « Expliciunt quæstiones super omnes libros « Topicorum Aristotelis, editæ a magistro Radulpho Bri- « tone, et fuerunt completæ anno domini 1320, feria sexta, « circa festum beati Marci evangelistæ. » Ainsi, Raoul-le-Breton vivait encore en l'année 1320. Il n'était pas inutile, on le voit, de rectifier la notice de l'*Histoire Littéraire*, avant d'aborder l'examen des thèses de notre philosophe inconnu.

C'est encore un adversaire de Duns-Scot, un disciple de saint Thomas. Lui demande-t-on, comme à Gérard de Bologne, si le genre peut être pris pour une chose? il répond que si le genre était une chose, la forme de cette chose serait la forme même des espèces; que les espèces, privées de leurs formes, se confondraient dans le genre dont elles ne se distinguent pas assurément par la matière, et que les individus disparaîtraient à la suite des espèces pour aller se confondre au sein d'un tout uniforme, c'est-à-dire au sein d'une matière commune essentiellement déterminée par une forme commune. Telle sur ce point l'opinion de maître Raoul [1]. Si

[1] « Dico quod genus non est aliquid unum in re, et hoc apparet primo auctoribus. Primo auctoritate Philosophi, sexto Physicorum; ibi enim dicit quod juxta genus latent multa... Item hoc patet ratione, quod si genus esset aliquid unum in re per unam formam, illa forma esset unius speciei tantum, et tunc non posset genus prædicari de alia specie nisi de illa sola cujus est forma. Si illa forma sit communis omnibus speciebus, tunc arguo : illa forma communis aut est eadem cum forma cujuslibet speciei, aut diversa. Si est eadem essentialiter cum formis specierum, tunc cum formæ specierum sint multæ et non una, sic etiam ista forma generis non erit una, sed multæ. Si sit diversa a formis specierum, aut est diversa numero, aut specie, aut genere. Si sit diversa numero ab istis, vere non poterit prædicari de istis, sicut non vere dicitur quod Socrates sit Plato, qui differunt numero: nec si sit diversa specie vel genere, etiam non prædicabitur vere de istis speciebus. Et si dicatur ad hoc, quod, licet aliquid sit diversum ab aliquibus ut sic non potest prædicari de illis, tamen si habet ad illa bene potest, et quia sic est hic, quia licet forma generis sit diversa a formis specierum, non tamen habet ordinem ad illas, ideo poterit facere idem esse cum illis, sicut completum et incompletum faciunt idem in esse; contra, quia quæcumque forma substantialis quantumcumque sit incompleta dat esse simpliciter, sicut forma elementorum quæ inter alias est completissima et tamen dat esse simpliciter, ergo si forma generis sit diversa a formis specierum, etc., etc.... Item, sequitur

les universaux ne sont pas des choses, *non dicunt rem*, sont-ils, du moins, dans les choses? Oui sans doute, mais ils n'y sont qu'au titre de prédicats essentiels : ils actualisent le sujet individuel, et, à ce titre, ils sont l'un des deux éléments de la substance, mais ils ne sont pas des substances ; les substances se suffisent à elles-mêmes, et les universaux, n'ayant qu'une existence dépendante, sont unis à la matière au sein de leur sujet commun. L'universel ne peut-il, toutefois, être pris en lui-même, à part de ce qui lui est naturellement uni? On l'accorde, mais on ajoute qu'en cet état l'universel est un concept recueilli de plusieurs différents en nombre, et formé non par la nature mais par l'intellect. Ce sont là des distinctions que Raoul-le-Breton développe avec abondance [1]. Sur

aliud inconveniens, scilicet quod idem essentialiter sit diversa essentialiter; ergo genus non potest esse idem essentialiter in diversis speciebus.....» Super. *Topica*, n° 204, Suppl. Lat., fol. 29 *verso*.

[1] « Intentio nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi rem ut est in pluribus, seu quædam cogitatio rei; sicut universale nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi ut est in pluribus, et genus nihil aliud est quam quædam ratio intelligendi rem ut est in pluribus differentibus specie, et sic de aliis. Logica igitur est de secundis intentionibus, non in abstracto, sed in concreto, ut concernunt rem primo intellectam. Undè logicus non considerat de generalitate et specialitate in abstracto, sed considerat de genere et specie in concreto modo. Istæ intentiones sunt triplices secundum triplicem operationem intellectus; quia ex quo intentio est cogitatio, sicut est triplex cogitatio vel operatio intellectus, sic erunt triplices intentiones. Una enim est operatio intellectus quæ apprehendit simplicia; alia est quæ simplicia apprehensa componit et dividit; tertia est discurrere a præmissis ad consequentiam. Unde quædam intentiones secundæ attribuuntur rei apprehensæ per primam operationem intellectus, sicut intentio speciei et generis, et sic de aliis; attribuuntur re (rei) incomplexæ apprehensæ per primam operationem intellectus. Unde genus, species, dicuntur quædam incomplexa, ut denominata sunt intentionibus; ita quod, sicut intentio concreto accidentali, forma accidentali subjectum denominat, sicut in hoc quod est albus, ita istæ intentiones denominant objectum super quod fundantur; quia sicut ista est per accidens *homo est albus*, ita ista *homo est species* et illa *animal genus*, et sic de aliis : licet aliqui dicant quod ista sint per se, quia genus et species dicunt rem, tamen istæ intentiones non dicunt res, nisi ut denominatæ sunt intentionibus, ut *homo est species* : hinc est dicendum homo est intellectus ut est in pluribus numero, differentibus in quid; et de istis intentionibus, attributis rei apprehensæ rer primam operationem intellectus, est liber Prædi-

tous les autres points de la doctrine thomiste, il se prononce avec la même résolution et la même sincérité. Qu'on l'interroge sur les questions qui peuvent sembler étrangères au problème principal, le problème de la nature des universaux, il n'est pas moins fidèle aux principes de l'école qu'il a préférée. Il donne, par exemple, des explications fort étendues sur la perception synthétique et le discernement analytique des choses, et, pour mieux défendre sur ce point l'opinion de saint Thomas, il la propose sous une forme nouvelle qui n'offre guère de prise à la critique [1]. En un mot, c'est un Thomiste fervent et éclairé.

camentorum et libri sibi annexi, scilicet liber Porphyrii est liber sex Principiorum. *Super librum Posteriorum*, St-Vict., n° 120; fol. 73, *recto*, col. 2.

[1] « Ad istam quæstionem dico per distinctionem. Quædam enim sunt universalia causalitate, alia propositione. Modo si quæratur de universalibus causalitate, dico quod illa sunt notiora secundum naturam quam singularia, tamen non sunt notiora quoad nos. Primum apparet sic : quia causa notior est suo effectu secundum naturam. Modo universalia causalitate sunt causæ istorum inferiorum cujus sunt substantiæ separatæ; ergo sunt notiora istis secundum naturam. Secundum apparet, quia remotiora a sensibus sunt minus nota quoad nos, quia omnis nostra cognitio dependet a sensibus : manifesto universalia causalitate sunt remotiora a sensibus, sicut substantiæ separatæ et corpora sunt cælestia; ergo ista sunt minus nota quoad nos. Si autem loquimur de universali prædicatione, dico per distinctionem quia aut accipitur pro intentione universalis, aut pro re subjecta intentioni. Si pro intentione universali, sic dico duo : primo, quod universale illo modo est posterius singularibus, accipiendo singulare pro re; secundo dico, quod si accipiatur singulare pro intentione, quia singulare potest accipi pro re, vel pro intentione, sicut universale, quod universale prius est singulari. Primum apparet sic, quia quod est acceptum ex singularibus posterius est eis : modo universale pro intentione universalis, ut ratio intelligendi rem ut est in pluribus, sumitur ex singularibus, ut apparet per Themistium, prohemio de Anima, qui dicit quod genus est conceptus sine ypostasi ex tenui similitudine singularium summatim collectorum; ergo universale pro intentione posterius est quam res. Secundo dico quod accipiendo singulare pro intentione et universale pro intentione, singulare posterius est quam universale, quia sic se habet objectum ad objectum, sic se habet intentio ad intentionem, manifesto objectum cui attribuitur intentio universalis est prius quam objectum cui attribuitur intentio singularis secundum naturam, ut jam apparebat; ergo sic etiam in intentionibus. Si autem accipiatur universale et singulare pro re subjecta intentioni adhuc dupliciter possunt considerari, quia vel pro re abstracte sumpta, vel ut consideratur sub aliquibus proprietatibus ex quibus accidit

Il faut maintenant nommer quelques docteurs du parti contraire. Comme toutes les opinions outrées, qui, après avoir atteint le but, vont au-delà, la philosophie de Duns-Scot rencontra dès l'abord des adversaires acharnés et des partisans enthousiastes. Personne n'ayant encore formulé avec cette assurance, avec cette rigueur, les conclusions de l'école franciscaine, ce fut surtout parmi ses frères en religion que Duns-Scot eut de zélés sectateurs.

Nous désignerons d'abord François de Mayronis, surnommé le *docteur Illuminé*. Rien, dans les écrits de ce philosophe, ne justifie ce surnom. Ce fut un disputeur habile, un ingénieux artisan de syllogismes ; mais ce n'est pas ainsi que se revèlent ordinairement les dons spéciaux de la grâce. Né dans les montagnes de Provence, on ne sait trop dans quel lieu, François de Mayronis prit l'habit de saint François dans le couvent de Digne, et vint ensuite à Paris, où il eut pour maître

ratio universalis et ratio singularis; sicut homo et animal possunt considerari abstracte quantum ad naturam suam, vel quantum ad istam naturam ut est sub diversis proprietatibus quæ sunt ratiocinari et sentire. Si considerentur pro re abstracte, sic unus non est prius nec posterius altero, quia unus non est prius nec posterius seipso, modo res quæ est universalis et singularis est eadem, ut homo et animal, sunt eadem sub alia et alia ratione considerata; ergo videtur (?) sic unum non est prius altero nec posterius. Si autem accipiatur pro re ut stat sub aliqua proprietate a qua sumitur intentio universalis et intentio particularis, dico duo : primo quod in eodem genere cognitionis universalia sunt prius singularibus, et quoad nos et quoad naturam; secundo, dico quod non facta relatione ad unam cognitionem vel ad diversas, sed abstracte, sic universalia sunt priora singularibus secundum naturam, tamen singularia sunt priora quoad nos. Primum apparet ex intentione Philosophi, primo Physicorum, qui dicit quod confusiora sunt nobis magis nota quam minus confusa et minus universalia..... Si autem accipiantur secundo modo, sic universaliora sunt priora secundum naturam minus universalibus, quia illa sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam quibus primo et secundum viam generationis debetur esse : multo rei consideratæ sub proprietate a qua sumitur ratio universalis prius debetur esse secundum viam generationis, quam rei consideratæ sub proprietate de qua sumitur ratio particularis; sicut embrio in matrice prius habet opera vivi quam opera animalis, et prius opera animalis quam hujus animalis; ergo quæ sunt magis universalia secundum naturam sunt priora..... » Codex Victor. p. 79 *recto*.

Duns-Scot. On l'entendit plus tard en Sorbonne, où il recueillit de vifs applaudissements. C'est lui qui fit promulguer, en 1315, l'acte célèbre, appelé la *Grande Sorbonique*. Aux termes de ce règlement, le soutenant d'une thèse devait répondre à toutes les objections qui lui pouvaient être faites, depuis six heures du matin jusqu'à six heures du soir, sans boire et sans manger. Ses principaux traités ont été réunis dans un volume dont voici le titre : *Præclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta Illuminati Doctoris Francisci de Mayronis, ord. Min., In Quatuor libros Sententiarum; ac Quodlibeta ejusdem, cum tractationibus Formalitatum, et de Primo Principio, insuper Explanatione divinorum terminorum et tractatu de Univocatione Entis;* Venetiis 1520, fol. De tous ces traités, le seul qu'il importe de consulter, est le commentaire sur les *Sentences*. On n'y rencontrera guères rien de nouveau ; aucune proposition n'y est même suffisamment développée; mais quel luxe de dilemmes! quel assemblage de négations, de démonstrations, de conclusions, brèves, arides, ne disant rien à l'esprit, mais étonnant le regard par la constante régularité des formules [1]. Suivant Tennemann, François de Mayronis ne s'est pas même contenté de la multitude des abstractions réalisées par son maître, et il a prétendu, par exemple, que non-seulement les concepts sont des entités distinctes de l'intellection, mais encore que les rapports existant entre ces concepts et les choses externes constituent eux-mêmes des réalités, séparées des concepts et séparées des choses [2] : Il faut que cette hypothèse frivole, insensée, ait obtenu quelque crédit, car, ainsi que nous allons le voir, elle fut vivement combattue. Nous reconnaîtrons à François de Mayronis le mérite d'une éclatante sincérité. Duns-Scot, son maître,

[1] Brucker, *Hist. crit.*, t. III, p. 840. — [2] Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 788 et suiv. M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 71.

s'était toujours prosterné devant Aristote, et avait prétendu faire accepter sa doctrine comme le dernier mot du péripatétisme. François de Mayronis n'a pas de ces détours : oui, c'est la doctrine de Platon que professe l'école franciscaine : « Auctoritas Platonis est præstantissima inter auctoritates « philosophorum apud sanctos nostros [1]. » Voilà ce qu'il déclare résolument, prêt à braver tous les arguments que les Péripatéticiens pourront tirer de leur formidable arsenal, le septième livre de la *Métaphysique*. Cette franchise est exemplaire.

Après François de Mayronis, nous devons citer un certain Johannes Domblitonus, auteur de divers traités sur la logique, ouvrages de longue haleine qui n'ont pas encore vu le jour, et l'Aragonais Antonio Andrea, *Doctor Dulcifluus*, autre religieux franciscain qui commenta les *Sentences*, le livre des *Six principes*, Aristote et Boëce. Ces divers commentaires ont été imprimés à Venise, au XVI^e^ siècle. Il ne paraît pas qu'ils aient été fort goûtés. On estime davantage un opuscule plus original qui fut publié, en 1489, à Venise, in-fol., par Bernardinus de Choreis, sous ce titre: *Quæstiones de tribus principiis rerum naturalium*. Entre les opinions belligérantes, celle qu'Andrea préfère, c'est l'opinion franciscaine. Il est de son ordre, et personne ne le déclare avec plus de fermeté, nous allions dire avec plus d'orgueil. La multitude des philosophes a cherché longtemps la vérité : Duns-Scot est venu et il l'a trouvée ! Telle est la déclaration d'Andrea. Il ne veut donc enseigner que suivant la méthode et suivant les principes de ce grand maître, *secundum artem doctrinæ Scoticæ* [2]. Voici

[1] Passus super Prædicabilia et Prædicamenta, in proemio; 1489, fol.

[2] Ainsi se terminent les *Questions* d'Andrea : « Attende igitur, lector qui legis, quod si quid bene dictum est in quæstionibus supra dictis ab arte doctrinæ scoticæ processit, cujus vestigia quantum potui et quantum ipsum capio sum secutus : si autem aliquid male dictum vel doctrinæ dictæ contra-

maintenant sa réponse à quelques-unes des questions disputées. On se demande si, dans la substance naturelle, composée de matière et de forme, l'entité de la matière est positivement, réellement distincte de l'entité de la forme. Cette thèse de la distinction réelle n'a pas encore, il le sait, rencontré beaucoup de partisans : cependant Andrea n'hésite pas à la défendre. On accorde que la substance se compose de deux éléments ; il faut, en outre, admettre que chacun de ces deux éléments subsiste par lui-même, constitue par lui-même, une chose, une réalité. Ceux que cette nouveauté révoltent veulent savoir comment on prétend démontrer l'existence de la forme isolée de la matière, et surtout celle de la matière isolée de la forme. Andrea ne recule pas devant cette démonstration. Toutes ses preuves sont des sophismes : on le soupçonne ; mais comme il est habile à les forger ! avec quelle adresse il introduit une proposition équivoque ! avec quelle effronterie il produit une conclusion qui ne tient aux prémisses que par des artifices de langage ! On ose, dit-il, contester la réalité positive et distincte, des deux éléments de la substance. Cette négation, qui la justifie ? Rien ; c'est un préjugé d'école. Soit donc un composé formé de deux principes A et B. Ou ces deux principes possèdent l'être, ou ils ne le possèdent pas. S'ils ne le possèdent pas, peuvent-ils, en s'alliant l'un à l'autre, constituer un être ? Non, sans doute. Donc ils possèdent l'être. Or, ce qui possède l'être est un être, et tout être, suivant Avicenne, est une chose. Donc A et B sont des choses. « Materia ergo et forma suo duo « entia et duæ res, et per consequens duo aliquid [1]. » N'est-on

rium reperies vel repugnans, meæ imperitiæ ascribatur. Quod si aliquid tale ibi continetur, nunc pro tunc revoco tanquam dictum fuerit ignoranter ; puta quod ignoraveram mentem Scoti. »

[1] Teneo hanc conclusionem quod materia non dicit formaliter entitatem privativam, sed positivam. — Nulla privatio est per se de constitutione alicujus positivi : sed materia est per se de constitutione alicujus positivi ; ergo etc... Major est evidens ; sed minor probatur, quia materia est per se causa et

pas convaincu par ce raisonnement? Qu'on le dise : il est prêt à le reproduire sous les formes les plus variées. Mais allons à une autre question. Celle-ci n'est pas moins subtile que la précédente. On se demande si la matière, sujet de la quantité, ne possède pas par elle-même, en elle-même, quelque étendue distincte de la détermination extensive qui lui vient de la quantité? Les Thomistes le contestent, et à bon droit : lorsque les nominalistes rigides les interrogent sur la quantité prise en elle-même, et les invitent à déclarer comment la matière peut être conçue abstraction faite de toute limite quantitative, ils éprouvent un assez grand embarras et ne savent que répondre, ou, s'ils répondent, ils accordent que la quantité se produit en même temps que la matière, son sujet. Mais que deviennent alors, d'une part, la quantité, et, d'autre part, la matière prises en elles-mêmes? Voilà deux abstractions dont la réalité se trouve bien compromise. Andrea vient à leur secours. Quelle est sa thèse? Celle de Duns-Scot, exposée en des termes plus audacieux encore, plus téméraires, nous dirions presque plus impudents. Oui, dit-il, la matière subsiste avant toute détermination opérée par la

intrinseca compositi quod est aliquid positivum. » Voici d'autres arguments : «Nullum simplex est corruptibile a principiis intrinsecis, quia non habet principia contraria in se invicem transmutata. Sed per se omne generabile et corruptibile est simplex ; ergo nullum tale est corruptibile a principiis intrinsecis... — Ista duo positiva realiter distincta sint A et B. Aut sunt ens, aut non ens. Si non ens, ergo ens componitur ex non entibus intrinsece, quod est absurdum, quia non essent duo positiva, sed duo negativa ; si sunt ens, ergo res, quia res et ens convertuntur, secundum Avicennam, primo *Metaphys.* capitulo 6. Materia ergo et forma sunt duo entia et duæ res, et per consequens duo aliquid. Præterea vel materia et forma sunt duo positiva distincta distinctione extra animam, vel non : si sic, ergo per necessitatem sunt duo distincta ex natura rei et dicunt duas res, vel duas realitates; si vero non sunt distincta distinctione extra animam, ergo non sunt distincta realiter, quod est contra te, et ulterius essent entia solum secundum rationem ; quod ergo possent componere compositum compositione reali, non videtur possibile. — Dicendum est ergo quod materia et forma sunt duo positiva realiter distincta, ut duæ res pernoscibiles et distincte conceptibiles, vel duo hæc, vel duo aliquid. *Quæstiones de tribus principiis*, ad secundam quæstionem.»

quantité. De la quantité vient la division des matières qui supportent les formes; mais, avant d'être divisée, la matière était divisible; donc elle était étendue. Voilà le raisonnement. Où conduit-il? On le sait.

L'imagination est, comme on le voit, la faculté qui préside à la formation de la doctrine scotiste. Or, si l'intelligence est pleine de formes, qui sont la représentation sincère des choses, l'imagination est pleine de chimères. La production des formes est bornée; elles viennent de l'observation, et l'observation trouve sa règle dans la nature : mais quelle sera la limite de la génération des chimères? Elles naissent d'une apparence fugitive, d'une vision subite, d'un rien. L'imagination a été bien nommée la mère du caprice. Il semble donc que nos maîtres Scotistes doivent avoir quelque communauté de nature avec les poëtes, et s'abandonner volontiers à l'indépendance de leur fantaisie. Mais si l'imagination se complaît dans la liberté, la logique est le plus impérieux des tyrans, et l'on sait que le Docteur Subtil surbordonne tout à la logique. Qu'on ne cherche donc pas une opinion nouvelle dans les cahiers de ses disciples; on n'y trouvera pas même un syllogisme original. Le maître a réduit sa doctrine à des théorèmes, à des formules algébriques; ils interprètent ces théorèmes, ces formules, mais ils prennent le plus grand soin de ne s'en écarter jamais. Andrea reproduit François de Mayronis, et les conclusions d'Andrea sont défendues par Jean Bassolius, par Pierre d'Aquila [1], par une foule d'autres logiciens, affiliés à la même secte, enchaînés au même joug. En connaître un seul, c'est les connaître tous. Qu'il nous soit donc permis d'en négliger quelques-uns.

Parmi leurs adversaires, un des principaux est *Hervæus*

[1] Petri de Aquila *Brevissimæ quæstiones in IV libros* Sententiarum, *juxta Scoti doctrinam*; Venetiis, 1584, Parisiis, 1585, 8°. Il florissait, suivant Casimir Oudin, vers l'année 1320.

Natalis, Hervé de Nedellec, plus connu sous le nom d'Hervé-le-Breton. Enrôlé dès sa première jeunesse sous les enseignes de saint Dominique, au couvent de Morlaix, il vint à Paris, étudier en théologie et prendre ses grades. Elu général de l'ordre en 1318, il mourut en 1323 [1]. Il a laissé un grand nombre de traités scolastiques qui, pour la plupart, ont été jugés dignes de l'impression. Il nous suffira de désigner : II, Hervæi Britonis, *Prædicatoriæ familiæ antitistis, in* IV *Petri Lombardi* Sententiarum *volumina scripta subtilissima* : Venetiis, Lazarus de Soardis, 1505, in-fol. Ce n'est pas la première édition de cet ouvrage, mais c'est la meilleure. II, Hervæi Natalis *liber de Intentionibus secundis;* in-folio, édition du quinzième siècle, sans date, et Paris, Mittelhus, 1544, in-4°. III, *Quodlibeta undecim;* Venetiis, Oc. Scotus, 1513, in-folio [2]. Comme appartenant à l'école dominicaine, Hervé s'est déclaré pour saint Thomas contre Duns-Scot : cependant, il a combattu le Franciscain avec beaucoup de réserve, comme s'il eût voulu réconcilier les deux écoles, et prouver que Duns-Scot avait fait emploi d'autres termes, pour dire les mêmes choses que saint Thomas. Le langage d'Hervé est, dit-on, plein d'arguties et de périphrases énigmatiques. Ce reproche ne nous semble pas mérité. Quel que soit le titre de son commentaire sur les *Sentences,* Hervé est médiocrement subtil, et la guerre qu'il a faite aux termes équivoques prouve qu'il avait peu de goût pour l'obscurité. Nous trouvons, en effet, son langage plus clair, plus simple, que celui d'un grand nombre de ses contemporains.

Il n'y a pas beaucoup de propositions ou même de démonstrations originales dans les récits d'Hervé. Sur la question de

[1] Echardus, *Script. Ord. Prædic.*, t. I, p. 533.

[2] On trouve dans la Bibliothèque des écrivains de son ordre le catalogue complet de ses ouvrages. Nous n'indiquons ici que les plus connus; les autres sont restés manuscrits.

l'universel *in re*, il répond par la formule péripatéticienne : « Il est constant qu'aucune créature de Dieu n'est univer- « selle, qu'elles sont toutes singulières ; toute chose produite « hors de sa cause, toute chose douée de l'existence est un « singulier [1]. » En conséquence, il se déclare contre la thèse scotiste de la matière informe [2]. Sur la question des universaux *ante rem* et *post rem*, on veut qu'il ait dit, avec saint Thomas, que l'idée humaine est, ainsi que l'idée divine, un simple rapport entre le sujet et l'objet [3]. Et d'abord, ces termes diffèrent autant qu'il est possible de ceux dont saint Thomas a fait usage. Loin de n'être que des rapports, les idées premières sont, pour saint Thomas, nous l'avons assez prouvé, des espèces, des espèces qui interviennent, comme causes partielles, dans la formation des idées du degré supérieur, des espèces réellement distinctes de la chose sentie et du sujet sentant, en un mot des sujets conceptuels ayant pour attribut la même persistance que les sujets naturels. Telle est aussi, suivant saint Thomas, la nature du concept final produit par l'intellect : il se distingue réellement et de l'espèce impresse et de l'acte duquel il tire son origine ; et cette distinction constitue l'entité subjective d'un *atôme* intellectuel [4]. Voilà l'opinion vraie de saint Thomas. Hervé ne dit pas autre chose. On veut qu'il ait assimilé les idées à des rapports. Eh bien! nous le voyons combattre très-résolument cette thèse, pour établir que les idées sont des fondements, des sujets, et

[1] In I, *Sentent.*, dist. XXXVI, quæst. I. — [2] In II, *Sentent.*, dist. XIII, quæst. I. — [3] Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 795. M. Rousselot, *Etudes*, t. II, p. 304.

[4] Cette heureuse expression appartient à Pierre Auriol, de Verberie. Voici comment il énonce la proposition de saint Thomas sur les espèces : « Fuerunt alii qui dixerunt quod per actum intellectus producitur conceptus mentis, qui quidem non est species impressa intellectui a phantasmate, nec est ipse actus intelligendi, sed differt realiter ab utroque. Est autem quædam forma specularis, ad quem intellectio terminativa, et in qua, tanquam in *idolo*, rem aspicit ultimate. » Aureolus in I *Sentent.* dist. IX, art. I.

non pas, comme l'ont prétendu les nominalistes conséquents, des modalités objectives. Quoi de plus clair, en effet, que ce passage : « Dicendum quod illud quod assumitur est falsum, « *scilicet quod idœa formaliter dicat respectum*, quia idœa « formaliter dicit formam quæ repræsentat. Quæ quidem « forma non est formaliter respectus, sed est illud ad quod, « sicut ad *per se fundamentum*, sequitur respectus. Unde et « si inveniatur in aliquo doctore quod idœa sit aliquid res- « pectivum, debet intelligi non formaliter, ita quod idœa sit « formaliter respectus, sed *fundamentum*, quia ipsum sequi- « tur respectus. Unde nec idœa, nec forma exemplaris, nec « similitudo intelligibilis existens apud intellectum, quam « vocamus speciem intelligibilem, est formaliter respectus, « sed est fundamentum ejus [1] ? » Un fondement, un sujet, un être mental, *ens secundum animam*, voilà les termes dont Hervé fait usage pour désigner l'idée, le concept, et ces termes sont incontestablement réalistes. Si l'on a mal compris l'opinion d'Hervé sur la nature des idées, c'est qu'on a négligé de faire une importante distinction. Hervé dit, en effet, au troisième chapitre de ses *Quodlibeta* [2], que la vérité n'est pas dans l'entendement subjectivement, mais objectivement, et il le prouve. Mais la vérité, dans cette acception, n'est pas ce qu'on appelle ailleurs l'espèce sensible ou l'espèce intelligible ; c'est le rapport de conformité qui existe entre ces espèces et les choses du dehors. Ainsi le terme *rapport* s'emploie proprement pour désigner la vérité, tandis que *le fondement de ce rapport* est l'espèce, le concept. En ce sens, la vérité n'est pas, à l'égard de ce fondement, un autre sujet, mais un rapport objectif, une modalité du genre de la qualité. C'est ainsi que le texte ci-dessus, reproduit du Commentaire sur les *Sentences*, s'accorde parfaitement avec la proposition subsidiaire extraite des *Quodlibeta*.

[1] In I, *Sentent.*, dist. XXXVI, quæst. I. — [2] Quæst. I.

Nous pourrions nous en tenir à ces déclarations ; elles nous font, en effet, assez connaître à quelle phalange appartient Hervé-le-Breton ; mais, prenons-y garde, c'est un Thomiste qui a suivi Duns-Scot et précédé Guillaume d'Ockam. Or, Guillaume d'Ockam, le prince des nominalistes, n'ayant fait souvent que produire les conséquences renfermées dans les axiômes de la doctrine thomiste, il nous importe de rechercher dès à présent si par hasard quelques disciples de saint Thomas, quelques adversaires du réalisme franciscain ne lui ont pas ouvert la voie dans laquelle il s'est avancé le front si haut, le cœur si résolu.

Ainsi, ne voit-on pas déjà le parti que peut tirer Guillaume d'Ockam de la distinction faite par Hervé entre l'objectivité et la subjectivité mentale? Au sens d'Hervé, les idées sont subjectivement : mais les choses du dehors, comme perçues ou comme pensées, sont objectivement à l'égard des idées. De cette proposition il faut conclure : 1° que les intentions premières, ainsi que les intentions secondes, ne sont pas autre chose, dans l'intellect, que les qualités modales de leurs fondements, de leurs sujets ; 2° que ces fondements sont eux-mêmes, à l'égard de l'intellect, les intermédiaires sans lesquels nos réalistes ne savent expliquer aucune perception, aucune conception. Que l'on vienne maintenant démontrer, ce qui est facile, la vanité, l'inutilité et la non réalité de ces fondements, les intentions premières et les secondes ne sont plus que les modalités objectives d'un sujet unique, l'intellect, le sujet pensant. Ainsi la place est ouverte au nominalisme par cette distinction qui, mal entendue, a pu sembler être déjà l'assertion doctrinalement, résolument nominaliste de Pierre Auriol, de Durand de Saint-Pourçain et de Guillaume d'Ockam.

Mais ce n'est pas tout encore. Duns-Scot s'est adressé plusieurs questions téméraires sur la notion de Dieu, et il a dé-

claré, avec son assurance habituelle, que cette notion est le concept propre de l'essence divine, concept adéquat à son objet. Cependant, quelle est l'origine de ce concept? Est-il permis à l'homme, en cette terre d'exil, en ce lieu de passage, de voir Dieu, comme il voit les choses naturelles, et d'affirmer son existence comme il affirme celle de ces objets? Interrogé sur ce point délicat, Henri de Gand avait répondu que nos sens charnels, si fort engagés dans les liens de la matière, ne sauraient atteindre la substance de Dieu : mais, suivant ce docteur, cette connaissance de Dieu qui ne vient pas des organes sensuels, nous est donnée par une lumière spéciale [1]. Quelle est cette lumière, ont aussitôt demandé les théologiens, si ce n'est la foi? Ce n'est pas la foi, leur réplique le maître des Franciscains; c'est, plus simplement, l'abstraction. Assurément, ce qu'on appelle la vision béatifique de Dieu est une perception intuitive, et il appartient aux élus de voir Dieu de cette façon : mais quel est le propre de l'énergie abstractive? N'est-ce pas de considérer en soi la nature, la quiddité des objets dont l'intuition atteste l'absence, ou qui n'appartiennent pas au domaine du sensible? L'abstraction, voilà donc le mode suivant lequel la raison acquiert la notion de Dieu. Ecoutons maintenant Hervé. Toute connaissance première a pour terme son objet : l'intellect, la prenant ensuite pour matière, en dégage divers rapports, qui sont à l'égard de cette notion première des notions ou intuitions secondes. Or, de quel ordre est la notion de la quiddité divine? elle ne semble être précédée par aucune autre, car on ne peut la recueillir d'un autre que Dieu : à ce compte, elle ne serait donc pas abstractive. Mais il y a plus : qu'est-ce qu'une notion abstractive? Prise en elle-même, elle ne prouve évidemment rien quant à l'existence; elle affirme la possibilité, mais non l'actualité de son objet. Ainsi, la raison conçoit abstrac-

[1] Henricus de Gandavo, Quodlib. XII, quæst. II.

tivement telle nature, telle quiddité : mais cette nature peut n'être qu'un pur concept (*secundum quid nominis*), comme la Chimère ; et qui prouvera qu'elle appartient effectivement, comme sujet ou comme prédicat, à l'ordre de choses actuelles ? C'est la notion intuitive, seule preuve de l'existence, de l'actualité (*secundum quid rei*). Donc la véritable science de Dieu ne nous est pas donnée dans cette vie, et tout ce que nous savons, tout ce que nous concevons de cette essence suprême, nous vient de la foi [1]. On prévoit déjà sans doute que cette critique de l'abstraction peut conduire fort loin un esprit résolu. L'imagination ayant pénétré dans le domaine de l'abstraction, que d'êtres fictifs ont été pris pour des êtres réels ! Mais si la foi seule est capable de discerner les substances réellement supersensibles des monstres façonnés à plaisir par l'énergie abstractive, la raison, privée des lumières de la foi, doit être conduite à nier, ou, du moins, à tenir comme suspecte la réalité de ces substances, réalité qui ne lui est pas autrement et pas mieux démontrée, paraît-il, que la non-réalité de l'*hircocervus* et du Centaure.

On rencontrera, dans les écrits d'Hervé, plus d'une autre réplique pour saint Thomas, dont le nominalisme saura faire bon ou mauvais usage. Qu'il nous suffise d'en avoir signalé quelques-unes. Parlons maintenant d'un autre docteur contemporain qui n'a pas approuvé la définition de la vérité donnée par Hervé. Celui-ci est Jean de Naples, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, qui commentait les *Sentences*, à Paris, vers l'année 1315. Des divers ouvrages qui lui sont attribués, nous ne désignerons que ses Mélanges, ou *Questions diverses : Quæstiones variæ* 42 *Parisiis disputatæ post annum* 1302 ; Neapoli, Vitalis, 1618, in-folio. Voici le titre de la trente-et-unième de ces questions : *Utrum veritas, formaliter dicta, se habeat ad intellectum subjective vel objective?* Nous avons entendu,

[1] Hervæus, Quodl. 2, quæst. 5.

sur ce point, maître Hervé ; il importe donc de prêter attention aux paroles de son interlocuteur. Il y a, dit celui-ci, trois opinions qui se partagent les esprits. Suivant la première, la vérité est simplement et essentiellement l'entité quidditative de la chose : qu'on la prenne comme étant dans l'intellect, elle y sera objectivement, comme une vérité moindre *(diminuta)* que la vérité réelle. La seconde opinion définit la vérité, la conformité de la chose à son exemplaire, à son prototype. Ainsi, la vérité de la chose naturelle semble être conforme à l'idée de l'intellect divin : de même la vérité contenue dans l'intellect humain semble être conforme à la vérité de la chose externe. D'où il suit que la vérité est l'entité de la chose en rapport avec son principe causal : elle est donc subjectivement, non-seulement dans l'intellect divin, mais encore dans chacun des êtres. Enfin, on dit que la vérité prise formellement est l'adéquation, la conformité de la chose en tant qu'elle est une chose en soi, à cette chose en tant qu'elle est pensée par l'intellect. Ainsi la même chose se prend de deux manières : premièrement, pour ce qu'elle est dans la nature ; secondement, pour ce qu'elle est dans l'intellect. Suivant cette définition de la vérité, elle n'est pas quelque entité possédant l'existence au sein de l'âme, *non dicit aliquid realiter existens in anima*, mais elle est une sorte de relation de la chose à cette même chose en tant que pensée, *sed potius relationem quamdam rei ad seipsam ut est intellecta*, et cette relation est un être de raison, non pas un être réel, *quæ relatio videtur esse ens rationis, et non reale.*

De ces trois définitions de la vérité, la première semble nominaliste, la seconde est réaliste ; la troisième, qui participe de l'un et de l'autre système, est celle d'Hervé. Mais Jean de Naples les rejettera d'abord les unes et les autres, pour dire que si la vérité est dans l'intellect divin, comme la cause déterminante de la réalité concrète, et, dans cette réalité con-

crète, comme la cause déterminante des abstractions formées par l'intellect humain, elle est, dans l'un et dans l'autre intellect, la vérité prise formellement : ensuite il démontrera par trois raisons, que la vérité prise formellement est elle-même un sujet, et que l'intellect est le lieu de ce sujet formel, comme la nature est le lieu du sujet composé de matière et de forme [1]. Ce passage de Jean de Naples est curieux. On y voit cet autre disciple de saint Thomas, combattant la distinction proposée par Hervé entre l'idée intellectuelle et la vérité prise comme le rapport de la chose à son idée. Jean de Naples craint que l'on ébranle par une telle distinction le principe de la subjectivité atomistique des concepts rationnels ; et, dans cette crainte, il préfère revenir à l'ancienne définition de la vérité, et reproduire fidèlement le langage de saint Thomas. On ne lui a pas tenu grand compte de cette protestation contre la nouveauté, car le nom d'Hervé est resté longtemps fameux dans l'école dominicaine, et celui de Jean de Naples a été bientôt oublié.

Mais voici qu'il se présente à nous un docteur plus exercé dans les débats scolastiques et plus libre dans ses allures. C'est Pierre Auriol, *Petrus Aureolus*, de l'ordre des Mineurs, né à Verberie-sur-Oise, surnommé, dans l'Université de Paris, le *Docteur Abondant, Doctor Facundus*. On a peu de renseignements sur sa vie : on sait, toutefois, qu'étant provincial d'Aquitaine, il fut élu archevêque d'Aix en 1321, et mourut cette année même. Ses écrits philosophiques sont un commentaire sur les *Sentences : Petri Aureoli, Verberii, Archip. Aquensis, Commentarii in quatuor libros Sententiarum ;* Romæ, 1595-1605, en 2 vol. in-fol. ; et des *Mélanges*, *Quodlibeta*, annexés par Sarnanus au second volume de l'édition du Commentaire sur les *Sentences*. Auriol est Franciscain, et, dispu-

[1] Quæstio, XXXI.

teur ardent, infatigable, c'est presque toujours à saint Thomas et aux Thomistes qu'il impute les erreurs contre lesquelles il se prononce; mais, on va le voir, l'opinion qu'il professe sur les questions principales est loin d'être celle du Docteur Subtil; disons-le même à l'avance, ce prétendu Scotiste serait compté parmi les disciples de Guillaume d'Ockam, s'il n'avait pas enseigné quelques années avant lui.

Qu'on lui demande si les universaux sont des choses, il répond : « Il est évident que l'homme, en tant qu'il diffère de « Socrate, et l'animal, en tant qu'il se distingue de l'homme, « ne sont pas, pris ainsi, des sortes d'êtres possédant l'exis- « tence hors de l'intellect, au sein de la nature. Le prétendre, « c'est revenir à l'erreur de Platon, c'est ramener la thèse du « troisième homme [1]. » Qu'est-ce donc, à son avis, que l'homme séparé de Socrate, que l'animal séparé de l'homme? Ce sont des concepts, des intentions secondes : rien de moins, mais rien de plus : « Manifestum est quod ratio hominis et « animalis, prout distinguitur a Socrate, est fabricata per in- « tellectum, nec est aliud nisi conceptus... Non enim fecit « has distinctas rationes natura in existentia actuali [2]. » Toutes les choses sont individuellement : les manières d'être essentielles sont des substances secondes, et ce qui répond, comme un tout commun, à ces mots *homme*, *animal*, ne possède que l'être intentionnel; ce n'est pas une chose, c'est une pensée. Aussi veut-on savoir quelle est son opinion sur la matière universelle d'Avicembron et de Duns-Scot? il l'exprime sans détours. Henri de Gand, distinguant l'essence de l'existence, avait dit que la matière, comme séparée ou séparable de la forme, possède les attributs particuliers de l'essence, mais n'existe pas, n'est un acte qu'en puissance. Cette distinction ayant été rejetée par Duns-Scot, celui-ci avait ra-

[1] In I *Sentent.*, dist. XXIII, art. 2. — [2] *Ibid.*

mené l'essence et l'existence à la même notion, pour soutenir ensuite que la matière prise en elle-même est un être du genre de la substance, le plus imparfait des êtres, sans contredit, puisque toute perfection vient de la forme, mais, toutefois, un être réel et commun, sans aucune différence, à tous les individus dont il forme la base, dont il constitue l'inexistence réelle. Voici maintenant les conclusions de Pierre Auriol : « La matière première ne possède aucune essence; la matière « première n'est aucune nature déterminée, distincte, ac- « tuelle : c'est une pure puissance, qui attend sa détermina- « tion... En tant qu'elle n'est pas d'une manière déterminée « quelque être naturel, cette pierre, cette terre, etc., etc., « elle peut sans doute devenir cette pierre, cette terre... Mais « c'est une entité dépourvue de tout acte, de toute détermi- « nation, de toute distinction, une pure puissance, un pur « déterminable [1]. » Or, avant l'acte, qu'y a-t-il? il n'y a rien : « Res antequam creatur, est in potentia tantum, et non in « actu; ergo est nihil. Consequentia valet; alias creatio non « esset de nihilo [2]. » Cette déclaration sera jugée suffisamment claire : elle l'est, en effet, et elle condamne, sans aucune réserve, la plus dangereuse des illusions franciscaines. Nous n'avons pas à dire ce que deviennent, après cette déclaration, les trois ordres de matière première, si scrupuleusement définis par Duns-Scot : ils ont été se confondre dans le néant. Et la recherche du principe d'individuation, cette grande affaire du dictateur de l'école? Auriol l'estime vaine, et ne s'en occupe même pas. S'il est reconnu que rien n'existe universellement dans la nature, ni la matière, ni le genre, pourquoi perdre sa peine à rechercher le principe constitutif de l'individuel? Ce principe, c'est l'acte même, et l'acte vient du dehors; l'acte est le simple phénomène

[1] In *Sent.* II, dist. XII, quæst. I, art. 1. — [2] *Ibid.*, art. 2.

par lequel se produit la volonté toute-puissante du suprême moteur.

Cela dit, quelle est la doctrine de Pierre Auriol sur l'universel *post rem?* Qu'on se rappelle la thèse de saint Thomas. Auriol la réfute en ces termes : « Ma troisième proposition est « qu'il ne faut poser subjectivement, soit dans l'intellect, soit « dans le fantôme, aucune forme réelle sur laquelle s'exerce « l'activité de l'intellect... Cette forme que nous voyons, « quand nous concevons l'essence simple d'une rose, d'une « fleur, ce n'est pas une chose réelle, subjectivement impri- « mée soit sur l'intellect, soit sur le fantôme, chose subsis- « tant réellement, mais c'est l'objet du dehors lui-même pos- « sédant l'être intentionnel. » Telle est la troisième proposition d'Auriol. En voici le développement : « Cum forma simpliciter « infinita sit, et adæquans omnia individua, sequeretur quod « esset aliqua res infinita adhærens intellectui, vel phantas- « mati, vel subsistens, præter primam formam, quæ est « Deus; quod omnino impossibile est. Sed constat quod rosa « ista, quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quæ « terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed « natura simpliciter, et quidditas tota. Conspiciendo enim « hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc « rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad « rosam, vel hominem simpliciter. Ergo illa forma specula- « ris, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, « inhærens intellectui, vel phantasmati, sed nec aliquid sub- « sistens [1]. » C'est une objection grave contre l'idéologie thomiste; mais une objection, quelle qu'en soit la gravité, ne suffit pas à notre impitoyable adversaire des entités intellectuelles. En voici d'autres : « Præterea, sit sit forma aliqua « specularis, realiter inhærens intellectui, ad quam termine-

[1] *Ibid.*

« tur aspectus intellectus, aut in illam ultimate quiescit, aut « per illam ad res extra procedit. Sed nec potest dari istud, « nec illud. Primum quidem non ; quia tunc scientiæ non es- « sent de rebus, sed de talibus idolis, quod omnino estiman- « dum est absurdum. Secundum etiam non. Tum quia contra « experientiam. Experimur enim nos aspicere formam rosæ, « et per eam ulterius ferri in rosam. Tum quia primum ob- « jectum intellectus esset aliquid existens infra *(melius* intra) « et non res extra : et, eodem modo, primum objectum ha- « bitus scientifici et actus ejus, qui est scire, esset quædam « forma specularis actualis, et rediret, quantum ad hoc, « error Platonis dicentis quod intellectus aspicit ad exem- « plar, non ad ipsas res. Ergo impossibile est quod talis « forma realis ponatur [1]. » Que cela soit donc bien entendu. Si notre docteur combat avec tant d'obstination la thèse des idées-images, c'est, il le déclare, qu'il en voit bien la conséquence. Et quelle est cette conséquence? C'est que la raison humaine, considérée comme exerçant toute son activité sur ces idées et n'allant pas au-delà, est par cela même condamnée à n'avoir aucune science des choses. C'est donc l'idéalisme critique qui est au fond de la théorie des espèces, et c'est au nom de l'expérience qu'Auriol combat cette désolante doctrine, qui représente l'intellect comme se repaissant de ses propres chimères et n'étant jamais en commerce immédiat avec la réalité. Il lui oppose enfin, car nous ne nous lassons pas de citer, cet argument décisif : « Non est philosophicum plurali- « tatem rerum ponere sine causa : frustra enim fit per plura « quod fieri potest per pauciora. Sed nulla necessitas inducit « ad ponendum talem rem, quæ sit forma specularis : non « enim oportet eam ponere ad terminandum actum intellec- « tus, quia non terminat eum ultimate, cum per eam non « transeat super rem extra, alioquin res extra non cognos- « ceretur a nobis ; nec oportet eam ponere, ut mediate ipsa

« res clarius cognoscatur ; sufficit enim ad claram notitiam « potentia et actus, et similitudo medians inter potentiam et « actum ; inter actum vero et subjectum non est necesse ali- « quam formam mediare, quin imo imperfectior esset noti- « tia... Ergo, si talis forma ponatur, erit absque omni causa « et ratione, et, per consequens, vanum est ponere eam et « superfluum in natura [1]. » Rien ne saurait être plus concluant.

Mais ce n'est encore là qu'une critique des hypothèses réalistes. Auriol expose ensuite sa théorie sur la nature des concepts. Cette théorie se compose de trois décisions. La première est que tout acte intellectuel suppose l'existence d'une chose qui a pour attribut l'être intentionnel. C'est ce que disent, il est vrai, Thomas et Hervé ; mais ils se trompent, suivant Auriol, lorsqu'ils prétendent que cette chose est réellement distincte de la chose du dehors ; qu'elle est subjectivement dans l'intellect ; qu'elle est, enfin, ce que l'intellect considère avant de se porter vers les choses. La vérité est que toute intellection suppose deux sujets, le sujet pensant et le sujet, ou objet, pensé, mais que *l'objet pensé* ne se distingue en rien de *l'objet de la pensée*, ou de l'objet externe. Il n'y a donc pas lieu d'imaginer tous ces intermédiaires de l'intellection, auxquels on s'est plu d'attribuer, outre l'existence logique, l'existence ontologique ; la chose qui, dans la nature, est la chose réelle, étant la même chose qui, dans l'intellect, est la chose intentionnelle, objectivement adhérente à l'intellect, comme toute modalité l'est à son sujet : « Unde patet quomodo res ipsæ conspiciuntur in mente, et « illud quod intuemur non est forma alia specularis, sed « ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis con- « ceptus, sive notitia objectiva [2]. »

[1] *Ibid.* — [2] *Ibid.*

C'en est assez. Nous n'avons pas besoin de connaître les autres décisions du Docteur Abondant. Il nous suffit de savoir qu'il refuse l'existence subjective à ce qu'on appelle, dans l'école, les espèces intelligibles. C'est le premier de nos scolastiques qui combatte résolument ces monstres intellectuels, et si les explications qu'il donne à ce sujet sont loin d'être toutes également claires, sachons-lui gré, du moins, d'avoir engagé cette importante controverse, que Guillaume d'Ockam doit terminer avec tant de bonheur, avec tant de gloire.

Quand nous comptons Auriol au nombre des maîtres de Guillaume d'Ockam, nous nous rappelons que, suivant les historiens de l'ordre de Saint-François, Guillaume florissait vers l'année 1320. Or, la date de la mort d'Auriol est certaine; il mourut en 1321 sur le siége épiscopal d'Aix, et comme, avant de porter le pallium, il remplissait, dans son ordre, les fonctions de provincial, il y a lieu de croire qu'il enseignait quelques années avant Guillaume d'Ockam. Nous sommes toujours curieux de rechercher, dans les écrits de nos docteurs, leurs opinions vraiment personnelles; mais cette recherche n'est pas facile. Il est vrai qu'avant de présenter leurs conclusions sur un problème, ils ont pour habitude de rappeler comment il a été résolu par d'autres; rarement, toutefois, ils désignent nominalement les philosophes contemporains dont ils reproduisent ou dont ils combattent les sentiments, et puisque, d'ailleurs, on ne sait guères avec certitude en quel temps les uns et les autres ont enseigné, l'attribution d'une doctrine à un nom propre est presque toujours une affaire très-délicate. Ainsi la plupart des historiens de la philosophie s'accordent à placer Durand de Saint-Pourçain avant Guillaume d'Ockam. Mais M. Rousselot vient de changer cet ordre. Trithème raconte qu'après avoir été très-ardent Thomiste, Durand se montra l'un des adversaires les plus véhéments de l'école dominicaine. Quel

peut avoir été le motif de cette étrange palinodie? Trithème ne le dit pas : « Cujus mutationis causam quamdam fluctiva-« gam ferri, cui fidem nec facile tribuere debeat, nec temere « denegare [1]. » Sur cela, M. Rousselot suppose que, gagné par Guillaume d'Ockam au parti des nominalistes, Durand de Saint-Pourçain se retourna soudain contre ses condisciples et leur fit la plus rude guerre [2]. Cette conjecture est peut-être fondée : disons, cependant, qu'elle nous semble peu vraisemblable. Guillaume Durand, né à Saint-Pourçain, en Auvergne, entra fort jeune, au témoignage d'Echard, chez les Dominicains, et vint ensuite à Paris, où il fut reçu docteur en 1313 [3]. Occupa-t-il aussitôt une chaire publique? On doit le croire. On apprend, en effet, que, sur le bruit de ses leçons, Jean XXII l'appela dans la métropole de l'Église latine et lui confia la maîtrise du Sacré-Palais. Or, il faut qu'il ait occupé cette charge vers 1316, car, en 1318, il était de retour en France, et recevait, comme prix de ses services, l'évêché du Puy-en-Velay. Si donc, comme on le reconnaît, Guillaume d'Ockam ne brilla dans l'Université de Paris que vers 1320, il eut Durand de Saint-Pourçain pour maître et non pour disciple. Ajoutons que Durand de Saint-Pourçain est mort en 1332, suivant Echard, et Guillaume d'Ockam en 1350, suivant Luc Wadding ; ce qui semble établir un intervalle assez notable entre les dates également inconnues de la naissance de l'un et de celle de l'autre. Enfin, on dit que Durand de Saint-Pourçain ne passa jamais pour un chef d'école, tandis que Guillaume d'Ockam eût ce renom. Cela est vrai ; mais Auriol n'est pas non plus désigné comme le premier-né des nominalistes du quatorzième siècle, et cependant nous avons reconnu, nous avons établi que son commentaire sur les *Sentences* contient

[1] Trithemius, apud Bruckerum, *Hist. Crit.*, t. III, p. 816. — [2] *Dict. des Sciences Phil.*, au mot *Durand*. — [3] Bullæus, *Hist. Univ. Paris*, t. IV, p. 951.

la plupart des théorèmes qui doivent être développés par Guillaume d'Ockam. Ce qu'il faut dire, il nous semble, à cet égard, c'est que Guillaume d'Ockam obtint, dans son école, le surnom de *Venerabilis Inceptor*, non pour avoir, le premier, attaqué les fictions réalistes, mais pour avoir élevé cette polémique à la hauteur d'un système complet, bien ordonné dans toutes ses parties, et capable de supporter à son tour, de braver même les assauts du contraire parti. Laissons donc le nom de Durand de Saint-Pourçain inscrit au catalogue des nominalistes venus avant Guillaume d'Ockam, et faisons connaître, par une analyse rapide, les points les plus importants de sa doctrine.

Il commence par déclarer que l'intellect agent n'opère pas, ainsi que l'a dit le Commentateur, l'universalité dans les choses. Cette opération n'a pas lieu pour deux raisons également péremptoires. L'intellect agent, considéré comme un moteur externe, est une pure fiction; considéré comme moteur interne, il n'exerce sur la nature des choses du dehors aucune action déterminante : voilà le premier motif invoqué par Durand de Saint-Pourçain contre l'hypothèse d'Averrhoës. Le second est, s'il se peut, plus concluant encore. Où voit-on, en effet, l'universalité dans les choses? il n'existe, dans les choses, que la singularité[2]. Ainsi Guillaume Durand, qui a bien mérité son surnom, celui du *Docteur très-résolu*, se prononce dès l'abord, avec autant de précision que d'énergie, contre le réalisme ontologique des disciples de Duns-Scot. Mais jusqu'à ce point, il est encore avec saint Thomas. Il se sépare de lui quand il s'agit du principe d'individuation. Si rien n'existe universellement, la cause de l'individualité, Auriol l'a déjà dit, est simplement le principe externe qui détermine la substance en acte. Durand reproduit ici la thèse

[1] In I *Sent.*, dist. III, quæst. V. In II *Sent.*, dist. III, quæst. VII.

thomiste et lui livre un combat en règle. On suppose que la quantité est le premier principe de toute individuation, parce que le sujet est antérieur à ses accidents. Mais le composé de matière et de forme est le sujet de la quantité, et ce sujet est, comme déterminé par sa quiddité propre, avant de recevoir la détermination adventice de la quantité : « Prius est hoc « aliquid et unum numero (saltem ordine naturæ) quam sit « quantum. » Donc la quantité n'est pas le principe d'individuation. Durand discute ensuite les deux formules de la thèse thomiste : la quantité commè appartenant à la définition même de l'individuel, *de ratione individui*, et la quantité prise comme un mode concomitant de la substance et inséparable de son sujet, *si non sit de ratione individui per se et intrinsece, sed concomitative*. Ce sont deux formules qui lui semblent également insignifiantes, et voici sa conclusion : « *Dicendum quod nihil est principium individuationis, nisi* « *quod est principium naturæ et quidditatis.* » En voici la preuve : « Premièrement, les choses qui ne constituent « qu'un même, ont, en cela, les mêmes principes. Or, la « nature universelle et la nature individuelle, ou singulière, « ne sont, en tant que choses, qu'une même chose, et diffèrent « seulement selon la raison, l'espèce signifiant d'une ma- « nière indéterminée ce que l'individu représente d'une ma- « nière déterminée : il est évident que cette détermination et « cette indétermination s'entendent d'une essence et d'un « concept, l'unité de l'universel n'étant fondée que par un « concept, et celle du singulier étant son essence réelle ; en « effet, d'une part, l'intellect produit l'universel, et, d'autre « part, l'acte de l'agent naturel aboutit à un singulier. Donc « la quiddité et l'individuel ont un même principe au point de « vue de la réalité des choses, et ne diffèrent que suivant la rai- « son. Secondement, ce qui peut se prendre pour l'être et se « dit des mêmes objets n'exprime pas une chose qui vient

« s'adjoindre aux objets desquels il se dit. Or, être indivi-
« duellement n'est pas, au point de vue de la réalité, autre
« chose qu'être (puisque, parmi les choses du dehors, il n'y a
« que l'individuel, le singulier) : donc l'être individuel n'est
« pas une chose qui vient s'adjoindre à quelque sujet, mais
« c'est la manière d'être nécessaire de ce qui est. Socrate est
« donc un individu par cela même qu'il est existant ; et cela,
« c'est le moteur extrinsèque, l'agent qui produit le singu-
« lier, étant singulier lui-même. Car de même que l'acte
« vient d'une chose individuelle, ainsi produit-il une chose
« individuellement déterminée. Cette matière, cette forme,
« voilà les deux éléments intrinsèques de la substance. Si l'on
« demande par quoi cette forme est celle-ci, je réponds qu'elle
« est celle-ci par ce qui lui a donné l'être, c'est-à-dire par
« l'agent extrinsèque : quant à la matière, elle est celle-ci
« par son union nécessaire avec la forme, aucune forme na-
« turelle ne pouvant exister séparée de la matière... Il ne
« faut donc pas aller chercher des principes d'individuation
« hors de la nature, hors des principes naturels ; mais il faut
« reconnaître que l'espèce commune et l'individu prennent
« l'être au sein d'une même essence, et ne diffèrent que
« comme une réalité diffère d'un concept [1]. » En rendant compte des conclusions opposées de saint Thomas et de Duns-Scot, nous ne pouvions négliger l'affaire du principe d'individuation ; mais, nous l'avons déclaré plusieurs fois, cette affaire n'est pas elle-même très-grave ; le débat principal a lieu sur la nature des choses, et s'il est dit qu'aucune chose ne subsiste universellement, il importe très-peu dès-lors de rechercher le principe individuant de toute substance. C'est là précisément ce que prouve fort bien Durand de Saint-Pourçain, dans le passage curieux que nous venons de reproduire.

[1] In II *Sentent.*, dist. III, quæst. II.

N'omettons pas, toutefois, de faire remarquer que cette polémique dirigée contre saint Thomas ne contredit en rien sa doctrine, mais, au contraire, la recommande et la sanctionne. En effet, pourquoi la recherche du principe d'individuation est-elle vaine? c'est parce que l'individualité même est le premier, l'unique degré de l'être. Et qui a dit cela? Saint Thomas.

Voici une autre question résolue par Durand de Saint-Pourçain contre la doctrine thomiste. Il s'agit du premier intelligible. Ce premier intelligible, c'est, suivant le Docteur Angélique, l'universel; l'intellect perçoit la manière d'être universelle des choses avant de les distinguer comme elles sont individuellement, avec toutes les propriétés qui répondent à la définition de tel atôme, de Socrate. C'est à peu près ainsi que s'exprime saint Thomas. Durand combat cette manière d'expliquer l'origine de la connaissance, et il la combat en des termes très-sensualistes [1]. Mais le censeur de saint Thomas l'a-t-il bien compris? Saint Thomas ne conteste pas, en effet, que toute connaissance vienne de la perception des choses, et personne n'affirme plus résolument que lui que les choses existent individuellement. Mais il remarque que toute notion précise d'un objet individuel est précédée par une notion confuse de cet objet, et que cette notion confuse ne représente pas Socrate, mais l'animal, l'homme, c'est-à-dire quelque chose de vague, d'incertain, dont on ne distingue encore que le genre et l'espèce. Voilà ce que dit saint Thomas, et cette observation très-judicieuse, très-sensée, très-vraie, ne signifie pas du tout qu'au jugement de ce docteur l'intellect soit mis en action avant les organes sensibles, et que l'intellection soit achevée au moment où s'accomplit le premier acte du sujet pensant. Loin de là, saint Thomas établit

[1] *Sentent.* lib. II, dist. III, quæst. VII.

très-clairement que la perception première et confuse d'un objet est tout-à-fait différente de la notion finale de cet objet, et que cette notion finale donne seule le véritable concept, ou, en d'autres termes, produit seule ce qui prend le nom d'espèce intelligible. Ainsi Durand de Saint-Pourçain n'est pas, sur ce point, plus nominaliste que saint Thomas; mais c'est un psycologue moins clairvoyant.

Que cela suffise sur maître Durand. Nous n'hésitons pas à le compter au nombre des principaux docteurs du quatorzième siècle, et, en lui rendant cet hommage, nous ne faisons que sanctionner le jugement de ses contemporains. Mais quel fut son titre principal à cette renommée? Alors même qu'il devient l'adversaire de saint Thomas, il ne le contredit que sur un point : la thèse des idées-images. Toute l'originalité de sa doctrine est dans cette négation. Auriol, comme on l'a vu, n'admettait dans l'esprit aucune espèce intelligible réellement distincte de l'intellect; mais, s'il ne consentait pas à séparer le concept de la conception, Auriol acceptait néanmoins la thèse des fantômes, ces entités mentales qui sont dites avoir pour office de représenter, en son absence, la chose individuelle, la chose sentie. Durand de Saint-Pourçain alla beaucoup plus loin. Non-seulement il rejeta les espèces intelligibles, mais il n'accorda pas les espèces sensibles : sentir, penser, ce sont là, dit-il, des actes simples qui résultent du commerce de l'âme avec la chose externe, et ce commerce a lieu directement, sans aucun intermédiaire [1]. Voilà la donnée fondamentale de sa critique.

Ainsi, dans le même temps, un Dominicain et un Franciscain venaient condamner la définition de l'universel *post rem* admise jusque-là sans contestation dans l'une et dans l'autre école. Divisées sur tant de problèmes, ces deux écoles avaient

[1] In sec. *Sent.*, dist. III, IX, VI.

admis avec la même confiance, sur la foi d'Aristote mal interprété, la théorie des espèces mentales. C'est maintenant contre cette théorie que l'on proteste à la fois des deux côtés. Qu'elle succombe dans le débat, et il ne reste plus rien de la doctrine réaliste : de conclusion en conclusion, elle sera battue sur tous les points, chassée de ses derniers retranchements, et contrainte à céder la place. Les illusions de la fausse science seront évanouies; les fantômes auront fui la lumière. Il faut reconnaître qu'Auriol et Durand ont poussé la controverse dans cette voie, à l'extrémité de laquelle le réalisme ne doit plus trouver d'issue : mais, pour honorer la mémoire de ces libres docteurs, n'allons pas amoindrir les mérites et les services de Guillaume d'Ockam. S'ils ont précédé cet illustre maître, certes ils ne l'ont pas égalé. C'est lui que, maintenant, nous allons voir frapper le grand coup.

CHAPITRE XXVIII.

Guillaume d'Ockam.

Le nom que nous venons d'écrire a tour à tour été flétri par l'Eglise et par l'école. Double sentence rendue contre un double crime ! Guillaume d'Ockam a défendu contre les papes la liberté des princes, des peuples, des ordres mendiants, et, contre les dictateurs de l'école, la vérité réduite en servitude par le mensonge, le bon sens outragé par l'esprit de système. Cependant, un jurisconsulte et un théologien du dix-septième siècle, Melchior Goldast et Edouard Brown, ont entrepris de justifier la conscience du courageux adversaire des papes : cet exemple nous encourage à protester contre l'arrêt rendu dans la cause du philosophe.

Né dans un bourg de la province de Surrey, dont il porte le nom, Guillaume d'Ockam entra, jeune encore, chez les religieux de Saint-François. Ses supérieurs l'ayant envoyé faire à Paris son cours de théologie, il y eut Duns-Scot pour maître. Voilà tout ce qu'on sait sur les premières années de sa vie. Mais aussitôt qu'il est compté parmi les docteurs, aussitôt qu'il prend la parole dans une chaire, ou dans une assemblée, tous les regards se tournent vers lui. C'est un homme fier, indocile, qui brave volontiers la puissance, qui ne soumet sa raison aux caprices d'aucune autorité; et la multitude a toujours quelque inclination pour les téméraires. La cour de Rome et la cour de France étaient alors en lutte ouverte : Boniface VIII avait excommunié Philippe-le-Bel; Philippe avait couvert d'outrages l'héritier des insignes de saint

Pierre : Guillaume d'Ockam prit le parti du prince contre le pape, et déclara son avis sur les questions de droit public que soulevait cette mémorable querelle. Quel fut cet avis ? Comme il avait plus de goût pour les nouveautés que pour les traditions, il se prononça contre le défenseur des plus anciens priviléges, c'est-à-dire de la plus ancienne tyrannie. Nous avons sous les yeux son manifeste publié par Melchior Goldast, sous ce titre : *Disputatio super potestate ecclesiastica prœlatis atque principibus terrarum commissa*[1] : c'est un manifeste des plus véhéments. Guillaume ne reconnaît aux papes aucune autorité sur les choses temporelles ; il soutient que Jésus-Christ lui-même, *in quantum homo*, *in quantum viator mortalis*, n'avait reçu de son père aucun droit de censure sur les pasteurs des peuples, et il demande que l'on chasse de l'Eglise, comme hérétiques, les partisans de l'omnipotence romaine. Après avoir combattu Boniface VIII, Guillaume ne ménagea pas davantage son successeur Jean XXII. Les religieux de Saint-François s'étaient, pour le plus grand nombre, prononcés contre les prétentions de la cour de Rome : Jean XXII leur montra son ressentiment, en publiant une décrétale contre leur opinion sur la pauvreté évangélique. C'était peut-être une imprudence. A cette agression, les frères Mineurs répondirent par de violents libelles. Où le pape avait-il appris que Jésus-Christ et ses apôtres eussent possédé quelques biens de la terre, soit en commun, soit en particulier ? Ils allaient par les villes annonçant la bonne nouvelle, propageant la doctrine de vie, relevant les consciences abattues par le doute, et recherchant le martyre pour témoigner en faveur de la vérité. Mais quel texte authentique rapporte que, dans ces courses à travers toutes les régions connues de l'ancien monde, ils traînaient après eux l'attirail des richesses mondaines ? Et si

[1] M. Goldasti *Monarchia*, t. I, p. 13.

Jésus-Christ a dédaigné ces richesses, pourquoi seraient-elles recherchées par les disciples de Jésus-Christ? Pourquoi l'héritier de saint Pierre possède-t-il des palais splendides, achetés avec les deniers de tant de veuves? pourquoi dort-il dans la pourpre et mange-t-il dans l'or? pourquoi, dans sa cour somptueuse, entretient-il à si grands frais des troupeaux de courtisans et même de courtisanes? Voilà le ton des déclamations franciscaines. Le plus audacieux, le plus violent de ces apologistes de la pauvreté chrétienne, est notre Guillaume d'Ockam. Son invective contre Jean XXII, intitulée : *Defensorium* [1], a été recueillie comme un des monuments de la liberté d'écrire. Mais le successeur de Boniface VIII n'avait pas beaucoup de goût pour cette liberté. Ayant reçu le manifeste de Guillaume, il le transmit aux évêques de Ferrare et de Bologne, les chargeant de procéder suivant les voies canoniques contre l'auteur de ce livre abominable, et l'assignant à comparaître devant le Saint-Siége dans le délai d'un mois. Cette assignation est du mois de décembre de l'année 1323 [2]. Quel en fut le résultat? nous l'ignorons. Nous apprenons seulement qu'en l'année 1328, Guillaume d'Ockam et ses complices, Michel de Cesène et Bonne-Grâce de Bergame, étaient retenus dans les murs d'Avignon par les ordres du pape, et qu'on y faisait leur procès. L'affaire était sérieuse. Les cardinaux eussent traité sans pitié ces apologistes effervescents de la pauvreté, ces détracteurs révolutionnaires des rapines et des richesses sacerdotales; ils auraient donc été condamnés comme coupables d'hérésie, s'ils n'avaient pas eu la prudence de prendre la fuite (26 mai 1328). Une barque les attendait dans le port d'Aigues-Mortes; ils y montèrent et furent reçus à quelque distance de la côte par une galère

[1] Publié par Ed. Brown, dans l'*Appendix* du *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, p. 436 et suiv. — [2] Fleury, *Hist. Eccles.*, liv. XCIII, ch. VI.

armée du roi Louis de Bavière, partisan de l'anti-pape Pierre de Corberie [1].

Etant à Munich, sous la protection des armes bavaroises, nos proscrits recommencèrent à déclamer contre le faste et les exactions des princes de l'Eglise. Mais ils ne pouvaient espérer les convaincre. Quel fut donc le résultat de cette nouvelle prédication? Les délégués de l'ordre de Saint-François allaient former un chapitre général dans la ville de Perpignan : les cardinaux de Jean XXII les firent circonvenir, intimider ou corrompre. Désertant alors la cause de leurs frères, ceux-ci les déclarèrent publiquement hérétiques, schismatiques, homicides, privés de tous leurs priviléges, de tous leurs titres, et les condamnèrent, en outre, à une prison perpétuelle (1331). Mais leur cause était celle du roi de Bavière. « Défends-moi avec ton glaive, lui dit Guillaume, moi je te « défendrai avec ma plume! » Ce contrat de mutuelle défense fut accepté par le prince, et fidèlement exécuté : malgré la sentence du chapitre de Perpignan, Guillaume d'Ockam, Michel de Cesène et Bonne-Grâce de Bergame vécurent en pleine liberté.

Nous racontons brièvement les faits. Mais quelle opinion ce simple récit donne-t-il du caractère de notre docteur? C'est incontestablement un homme obstiné, plein de courage, qui, sur les problèmes scolastiques, n'hésitera pas sans doute à déclarer ce qu'il pense. Nous allons l'entendre. Ses œuvres philosophiques sont : I, *Super libros Sententiarum subtilissimæ quæstiones;* Lugduni, 1495, in-fol.; II, *Quodlibeta septem;* Parisiis, 1487; Argentinæ, 1491, in-fol.; III, *Summa Logices;* Venetiis, 1591, in-4°, souvent réimprimé; IV, *Major summa logices;* Venetiis, 1522, in-4°; V, *Quæstiones in libros Physicorum;* Argentinæ, 1491, 1506, in-fol.; VI, *Expositio aureq*

[1] Fleury, *Hist. Eccles.*, liv. XCIII, ch. LIII.

super totam artem veterem, videlicet in Porphyrii prædicabilia et Aristotelis prædicamenta; Bononiæ, 1496, in-folio. Nous ne désignons ici que les ouvrages de Guillaume conservés et publiés : on en trouvera quelques autres mentionnés au catalogue de Luc Wadding. Mais nous n'avons pas eu besoin de rechercher s'il existe de ces ouvrages dans les fonds manuscrits de nos bibliothèques : qui connaît un livre de Guillaume d'Ockam les connaît tous.

Guillaume d'Ockam n'est pas, en effet, un de ces docteurs trop discrets, dont il faut poursuivre la pensée fugitive et voilée par les mille sentiers du labyrinthe théologique. Il dit ce qu'il sent, tout ce qu'il sent, et quand il ne s'explique pas avec une clarté suffisante, on peut être assuré que la question l'embarrasse, et qu'il ne recherche pas les ténèbres pour dissimuler une proposition nouvelle. C'est un philosophe, c'est un libre penseur, qui sépare volontiers l'ordre de raison de l'ordre de foi, pour n'être pas inquiété dans le développement de sa doctrine. Lui demande-t-on, par exemple, si l'intelligence divine est la première cause effective de tout ce qui est? il répond qu'il l'ignore comme philosophe, l'expérience ne faisant pas connaître suivant quel mode agit la cause des causes, et la raison n'ayant ni le droit, ni le pouvoir de pénétrer dans le sanctuaire divin [1]. S'agit-il de la puissance infinie de cette cause première? il répond que, suivant la logique, la manière d'être d'une cause est conforme à la manière d'être de ses effets. Or, tous les effets de la cause première sont finis, et elle est infinie. Donc il n'appartient pas à la logique de traiter de sa nature [2]. Ces réserves sont-elles licites? la philosophie supporte-t-elle qu'on l'accuse ainsi d'incompétence pour étendre le domaine d'une science rivale, et pour affranchir du contrôle de la raison des paradoxes qui la révoltent, ou, du moins, des opinions qu'elle ne saurait approu-

[1] *Quodlibeta*, quodlib, II, quæst. II. — [2] *Ibid*, quæst. III.

ver? On sait quel est notre sentiment à cet égard. Or, Guillaume ne s'est pas contenté de reproduire la distinction qu'avaient faite avant lui les plus discrets des philosophes; il a circonscrit le domaine de l'expérience et de la raison dans une limite encore plus étroite. Nous n'attribuons ce parti pris qu'à un zèle ardent pour les intérêts de la science. Après avoir mis de côté toutes les questions au sujet desquelles les théologiens pouvaient élever la voix, Guillaume a pu combattre l'erreur avec plus de liberté. Cela nous met aussi plus à l'aise et nous rend plus facile l'analyse et l'exposition de sa doctrine. Aussi ne négligerons-nous aucun des détails qui peuvent contribuer à la faire bien comprendre.

Nous avons donc affaire à un véritable philosophe. Interrogeons-le d'abord sur la nature du sujet pensant. C'est le problème qui vient avant tous les autres. Le réalisme avait poussé l'abus des distinctions jusqu'à séparer, *in essendo*, l'âme de ses qualités, pour attribuer à chacune de ces qualités une essence quidditative. Elles sont, disait-on, des principes qui déterminent des actes; c'est de la vertu que procèdent les actions vertueuses, et de la science les découvertes qui agrandissent le monde de la pensée: or, une simple relation ne peut être ni le principe ni le terme d'un acte, donc les qualités de l'âme sont en elles-mêmes, par elles-mêmes, des agents, c'est-à-dire des essences. Voilà l'argumentation réaliste. Guillaume la réfute en déclarant que toute substance est ce qu'elle est, un sujet inaltérable en ce qui constitue son essence. Or, nulle part, dans les choses, on ne trouve la science absolue, la vertu parfaite et sans limites; donc la science et la vertu, comme toutes les autres qualités du même ordre, sont des relatifs, ou des manières d'être d'un sujet, d'une substance, et cette substance est l'âme humaine [1]. Certains réalistes disaient encore que l'âme

[1] *Quodlibeta*, quodlib. I, quæst. XVIII.

sensible est un sujet qui diffère de l'âme intellectuelle, puisqu'elles ont l'une et l'autre des opérations qui leur sont propres. C'est une doctrine contre laquelle Guillaume est impatient de protester. L'intelligence et la sensibilité doivent être, il est vrai, distinguées, mais simplement comme formes diverses d'un même sujet [1]. Il n'y a, chez chacun des individus, qu'une âme, qu'une substance spirituelle. Toutes les fois que le réalisme a signalé quelque phénomène, il s'écrie : « Il « faut ici poser quelque agent ; *oportet ponere aliquod agens!* » De là tant d'erreurs, tant de folies! Du même agent viennent les phénomènes les plus incohérents, les plus disparates. L'expérience nous l'apprend à toute heure, et par cela même nous enseigne à ne pas multiplier les êtres sans nécessité.

Ces explications données sur la nature de l'âme, sachons quel est, suivant Guillaume d'Ockam, l'origine ou le principe de la connaissance. Cette question lui étant posée, il y répond, sur le ton dégagé d'un Cartésien : « Toute connaissance « vient à la fois d'un sujet connaissant et d'un objet connu ; « *a cognoscente et cognito paritur cognitio.* » Cette formule, on le sait, n'est pas nouvelle ; mais il importe de l'entendre exposer par le maître des nominalistes. Pour qu'un objet soit la matière d'une connaissance, il suffit, disent les logiciens, qu'il puisse être, il suffit même que l'esprit puisse le classer arbitrairement, comme la Chimère, dans le nombre des faits, des phénomènes possibles. C'est une des sentences de l'école : qu'une chose existe ou n'existe pas, dès qu'elle peut exister, elle se classe parmi les entités du genre de la substance. Guillaume proteste dès l'abord contre cette sentence, et tenons grand compte de cette protestation, car elle nous annonce déjà que le disciple de Duns-Scot va rompre avec toutes les

[1] Quodlib. II, quæst. x.

traditions de l'école franciscaine. Pour qu'un objet soit un des éléments nécessaires, une des causes de la connaissance, ce n'est pas assez, dit-il, qu'il puisse être. Que faut-il encore? il faut qu'il soit, et qu'à ce titre, comme étant, il possède la propriété d'être perceptible par le sujet. Bien avant Descartes, Guillaume d'Ockam avait connu le nom de cette propriété. C'est l'évidence. L'évidence est ce qui démontre la réalité vraie, l'existence d'un objet.

Or, qui recueille cette démonstration? c'est le sujet, le sujet doué de certaines facultés. De ces facultés, la première en ordre, la plus nécessaire est l'énergie intuitive, *vis intuitiva*. Ici, prenons garde au sens des termes. Guillaume définit l'énergie intuitive ce par quoi l'intellect est capable de contempler et de voir, *intueri*, les objets externes, et, avant de l'opposer à l'énergie abstractive, *vis abstractiva*, qui donne le concept spécifique, ou général, des choses, il fait remarquer que l'acte de l'énergie intuitive, c'est-à-dire la sensation, ne peut seul faire connaître l'existence de la chose externe : cette connaissance procède, en effet, d'une sensation et d'un jugement : « Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cujus « potest sciri utrum res sit vel non sit. Quod si sit res, sta- « tim *judicat* intellectus rem esse, et *evidenter* concludit eam « esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius « notitiæ [1]. » Eclairé par la sensation, le jugement affirme que Socrate est ou n'est pas. Voilà une affirmation simple, une notion incomplexe du terme ou des termes d'une chose. Mais (Guillaume d'Ockam veut que nous insistions sur ce point) bien que toute notion incomplexe ait pour cause l'existence même d'un sujet, *dependet causaliter ab objecto in fieri et esse*, et bien que le jugement ne puisse se défendre d'adhérer au témoignage de l'évidence, *licet verum sit quod intel-*

[1] In I, *Sentent.*, Prolog., quæst. 1. Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 866.

lectus alicui veritati assentit, dum extrema sentiuntur, [1] il ne faut pas cependant considérer la sensation comme la cause immédiate, totale ou partielle, de l'acte judicatif ou du jugement ; elle n'est cause immédiate qu'à l'égard de l'intellection première, et l'énergie judicative, qui contient le jugement en puissance et le produit en acte, doit être en effet scrupuleusement distinguée des autres énergies mentales, comme étant une faculté qui est ce qu'elle est par elle-même, et qui s'exerce dans son propre domaine [2].

Après l'intuition vient, comme nous l'avons dit, l'abstraction. Guillaume la définit en ces termes : « Abstractiva autem

[1] G. Biel, *Epitome et collector. in libros* Sentent. *Guill. Ockam*; Prolog. quæst. I.

[2] La même question est traitée par Guillaume d'Ockam dans ses *Quodlibeta*. Et voici dans quels termes :

« Utrum intellectus noster pro statuto cognoscat intuitive sensibilia? Quod non, quia visio sensitiva sufficit cum cognitione abstractiva ad cognoscendum sensibilia esse ; ergo intuitiva superfluit.

« Contra : Quicquid perfectionis potest sensus hoc potest intellectus ; sed hoc est perfectionis ; ergo, etc.

« Ad quæstionem dico quod sic ; quia intellectus cognoscit evidenter propositionem contingentem de sensibilibus ; ergo habet notitiam incomplexam sufficientem ad causandum notitiam illam complexam : sed abstractiva sensibilium non sufficit ; ergo etc. Ad primum in oppositum dico, quod, tenendo animam sensitivam esse eamdem formam cum intellectiva, non est dicendum quod visio sensitiva recipitur in anima intellectiva, sed recipitur in corpore vel in alia potentia derivata ab anima in corpore. Si enim reciperetur in anima intellectiva, anima separata per potentiam Dei saltem posset habere in se omnem sensum ; quod non est verum.... Si autem sint diversæ formæ, sicut credo quod sunt, tunc dico quod visio sensitiva non sufficit ad causandum assensum propositionis contingentis, quamvis sufficit ad causandum actum in appetitu sensitivo... ; quia eadem forma tunc esset subjectum sensationis et actus appetendi. Si dicas quod intellectiva et sensitiva non distant situ, hoc non valet, quia idem numero dicitur esse videns et assentiens... Ad aliud dico quod differentia inter visionem sensitivam et intellectivam innotescit nobis partim per experientiam, partim per rationem : per experientiam, quia puer videt sensibiliter et non intelligibiliter ; per rationem, quia anima separata habet visionem intellectivam et non sensitivam... Ad aliud dico quod visio sensitiva est causa potentialis visionis intellectivæ, sed non est causa potentialis assensus sine visione media, quia notitia complexa præsupponit notitiam incomplexam in eodem subjecto... *Ad principale dico quod visio sensitiva non sufficit, sed requiritur visio intellectiva.* » *Quodlibeta* Quodlib. I quæst. XV.

« est ista (vis), virtute cujus de re contingenti non potest « sciri evidenter utrum sit vel non sit, et per illum modum « notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existen- « tia, quia per ipsam non potest evidenter sciri de re exis- « tente quod existit, et de non existente quod non existit. « Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contin- « gens, maxime de præsenti, potest evidenter cognosci [1]. »

Ainsi, la notion de l'existence ne vient pas de l'abstraction ; c'est l'intuition qui la donne : l'idée abstraite peut être l'idée de ce qui n'est pas, comme l'idée de la Chimère, tandis que la notion intuitive de Socrate est la preuve, la preuve évidente que Socrate est. Cependant, comme la notion abstraite d'un objet suppose toujours une intuition antécédente de cet objet, il n'y a pas danger d'erreur pour la raison ; elle sait toujours qu'une chose est ou n'est pas : c'est ce que l'intuition lui témoigne. Qu'est-ce donc qu'abstraire ? cela s'entend de deux opérations qui correspondent à deux ordres d'idées. L'idée intuitive est toujours singulière : l'idée abstraite l'est quelquefois, lorsqu'elle est, par exemple, l'idée d'un seul objet, dégagé de toutes les circonstances contingentes, ou d'un grand nombre de ces circonstances ; mais le plus souvent elle est générale, universelle, comme recueillie de plusieurs singuliers, *abstrahibilis*, *abstracta a multis singularibus*. Ainsi, le concept spécifique de l'homme, recueilli des qualités similaires de Socrate, de Platon, de Callias [2]. Ce sont là des définitions qu'il ne faut pas oublier.

[1] In *Sentent* prolog. quæst. 1, t. VIII, p. 866. De même, dans les *Quodlibeta* : L'énergie intuitive a pour fin d'affirmer l'existence ou la non existence d'une chose : « Per notitiam intuitivam non tantum judico rem esse quando est, sed etiam non esse, quando non est. » Quant à l'énergie abstractive, elle n'affirme rien quant à l'existence ou à la non existence : « Ergo necessitas est ponere differentias inter illas notitias. » Quodl. VI, 9. v.

[2] « Abstractiva notitia dupliciter accipitur. Uno modo accipitur pro notitia universali abstracta a multis singularibus, ut conceptus specificus omnium hominum ; et talis cognitio non est aliud quam cognitio alicujus universalis...

Enfin, il y a un troisième ordre d'idées, qui ne sont proprement ni singulières, ni générales, et qu'il importe beaucoup de définir : ce sont toutes les idées qui naissent de la considération psycologique du moi. Ainsi, j'ai la notion des actes de mon intelligence, des actes de ma volonté, de mes joies, de mes peines, etc.; ce sont là, suivant Guillaume, des idées non pas abstraites, mais intuitives; tandis que, si l'on considère l'intelligence, la volonté, la passion, le bonheur, non par rapport à certains actes déterminés, mais comme certaines notions générales des phénomènes qui ont le moi pour sujet, ces notions viennent alors de l'abstraction.

Voilà donc, réduite à ses termes principaux, la théorie de la connaissance que nous propose Guillaume d'Ockam. Deux ordres de faits, et deux énergies qui leur correspondent : dans chacun de ces deux ordres, quelques faits secondaires; de même, auprès de chacune de ces énergies, quelques facultés auxiliaires. Cette analyse psycologique est tellement simple que dès l'abord elle séduit et semble vraie. Cette apparence n'est-elle pas trompeuse? n'y a-t-il pas à critiquer soit l'ensemble, soit les détails de cette ingénieuse distribution des facultés? Ce sont des questions auxquelles nous ne saurions répondre en peu de mots, et nous ne devons pas nous arrêter trop longtemps à ces prolégomènes.

Ce qui vient après nous intéresse bien davantage. Ockam nous a déclaré son sentiment sur les moyens de connaître, sur l'origine des idées; mais qu'entend-il par une idée? c'est, nous l'avons fait comprendre, une question fort grave, surtout en scolastique.

Une idée est-elle, dans l'entendement, une sorte de chose,

Alio modo accipitur notitia abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia, et ab aliis conditionibus quæ contingenter accidunt rei; virtute cujus de re contingenti non potest sciri an sit vel non sit...» G. Biel. op. cit. lib. I, quæst. I prologi.

une entité représentative qui, comme déterminée, comme actuelle, occupe son lieu propre? ou bien, est-elle un simple fait psycologique, une modalité passagère de l'âme, un phénomène qui ne dure pas au-delà de l'acte intellectuel, dont il est le produit, et qui n'est lui-même, conséquemment, ni un acte, ni le sujet d'un acte? On connaît la solution de ce problème, présentée par saint Thomas au nom de son école. Cette solution, que nous n'avons pas acceptée, que rejettent d'une seule voix tous les récents interprètes d'Aristote, et avec eux, pour ainsi parler, tous les philosophes de ce temps-ci, nous sera-t-elle de nouveau recommandée par Guillaume d'Ockam?

Ici, d'amples explications sont nécessaires, et, comme nous allons toucher à ce qu'il y a peut-être de plus original et de plus délicat dans toute la doctrine de Guillaume, que l'on nous permette d'employer sa terminologie, si barbare qu'elle soit, pour reproduire fidèlement de très-subtiles distinctions.

Voici donc à peu près comment il s'exprime. Au premier degré de la connaissance est la notion appréhensive : mais la notion appréhensive n'est pas l'idée complète; il faut, pour l'achever, que l'intellect adhère à ce qu'il a saisi : le produit de cet acte ultérieur est la notion adhésive, en vertu de laquelle l'intellect affirme la vérité ou la fausseté du complexe propositionnel. Ainsi, toute proposition mentale, correspondant aux termes d'une proposition vocale, est un acte appréhensif. *Socrate est homme*, voilà les termes : l'idée que l'esprit se forme de Socrate en tant qu'homme, voilà la notion appréhensive; enfin l'assentiment que l'intellect accorde à cette proposition, en reconnaissant que Socrate est vraiment homme, que l'homme se dit à bon droit de Socrate, et non pas de Bucéphale ou de Bruneau; tel est l'acte adhésif, et de l'acte adhésif vient la notion adhésive; c'est-à-dire l'idée de tel homme qui s'appelle Socrate. Guillaume appelle cette idée

un concept, et il se demande si ce concept est subjectivement ou objectivement dans l'âme, ou s'il n'est qu'une simple qualité, qu'une simple modalité du sujet pensant.

On sait quels ont été les promoteurs les plus ardents du système qui donne aux concepts une existence subjective. Ce ne sont pas les réalistes du parti de saint Anselme et de Duns-Scot. Ceux-ci se sont empressés d'accepter ce système qui leur convenait à tant d'égards ; mais leur affaire principale a été de maintenir contre la critique nominaliste l'hypothèse de l'universel *a parte rei*, pris comme sujet externe de toutes les déterminations conceptuelles. Pour saint Thomas et ses disciples, ayant rejeté cette hypothèse, ils ont eu d'autant plus vivement à cœur d'affirmer et de prouver l'existence de l'universel *a parte mentis*, défini quelque tout dont l'âme est le lieu propre, la vraie patrie. Ce tout conceptuel, c'est le concept pris pour un sujet, pour un être subjectivement représentatif. En tant qu'il possède, dans l'entendement, une existence permanente, en tant qu'il y est lui-même, distinct de la pensée et distinct des autres concepts qui lui sont toutefois semblables en nature, tel concept est subjectivement au sein de l'âme, et, dans cet état, il est un substant apte à recevoir toutes les informations ultérieures qui peuvent venir le modifier. Guillaume proteste contre cette définition du concept Le sujet psycologique, c'est l'âme même, c'est l'intellect; c'est, quelque nom qu'on lui donne, cette portion du moi qui sent, juge et pense. Qu'on l'inscrive au nombre des entités vraies, au nombre des substances, soit! Guillaume ne s'y oppose pas : l'âme est, en effet, le sujet pensant, et, comme sujet d'actes différents des actes du corps, l'âme peut être légitimement dite appartenir au genre de la substance. Mais autre est la nature de l'âme prise en elle-même, autre est la nature de ses concepts. Elle est subjectivement, réellement, elle est une chose qui persiste ; mais peut-on lui assimiler, comme

autant de choses, tous ces concepts fugitifs, qui, par leur mobilité même, échappent à une définition rigoureuse? Que cela soit donc retenu, car cela est fondamental dans la doctrine de Guillaume : un concept n'est pas quelque chose, *aliquid*, existant subjectivement dans l'âme.

Quelle est donc la définition vraie du concept? Parmi les nominalistes, il en est qui le définissent une image artificielle des choses, *quoddam fictum*, qui est, dans l'âme, non pas subjectivement, mais objectivement : objectivement, c'est-à-dire unie, adhérente à l'âme. C'est là peut-être l'opinion qu'exprime Descartes, dans ce passage de sa réponse aux Secondes Objections : « Par la réalité objective d'une idée, j'en« tends l'entité ou l'être de la chose représentée par cette « idée, en tant que cette entité est dans l'idée, et de la même « façon on peut dire *une perfection objective, un artifice ob*« *jectif*, etc., etc.; car tout ce que nous concevons comme « étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement « et par représentation dans les idées mêmes. » A. Arnauld affirme, contre Malebranche, que rien dans ce passage ne favorise la thèse des êtres représentatifs distincts de la perception, et nous le voulons croire [1]. Mais à ces termes fort équivoques, Guillaume eût assurément préféré ceux-ci : « Je dis « qu'une chose est objectivement dans mon esprit, quand je « la conçois. Quand je conçois le soleil, un carré, un son, le « soleil, le carré, ce son sont objectivement dans mon esprit, « soit qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas hors de mon esprit. « Il ne faut pas confondre *l'idée d'un objet* avec *cet objet conçu*, « à moins qu'on n'ajoute : « *en tant qu'il est objectivement* « *dans l'esprit;* » car *être conçu*, au regard du soleil qui est « dans le ciel, n'est qu'une dénomination extrinsèque, qui « n'est qu'un rapport avec la perception que j'en ai. Or, ce

[1] Arnauld, *Vraies et Fausses idées*, c. VI.

« n'est pas cela que l'on doit entendre, quand on dit que l'idée « du soleil est le soleil même, *en tant qu'il est objectivement « dans mon esprit:* et ce qu'on appelle être objectivement « dans l'esprit n'est pas seulement être l'objet qui est le terme « de ma pensée, mais c'est être dans mon esprit intelligible- « ment, comme les objets ont accoutumé d'y être; et l'idée « du soleil est le soleil en tant qu'il est dans mon esprit, non « formellement comme il est dans le ciel, mais objective- « ment, c'est-à-dire en la manière que les objets sont dans « notre pensée [1]. » C'est ainsi qu'Arnauld expose son sentiment sur la nature des vraies et des fausses idées, et l'on dirait qu'en écrivant ces lignes l'habile censeur de Malebranche avait sous les yeux ce passage de G. Biel : « Dicunt quod in- « tellectus noster, videns rem aliquam extra, *fingit* in se ejus « similitudinem, quæ talis est in esse objectivo qualis est res « extra in esse subjectivo. Sicut artifex videns domum extra « similem fingit intra; similem, non realiter, quia illud *fic- « tum* nihil reale est, sed ideo similem quia tale est in esse « objectivo, id est in interiori apparentia vel repræsentatione, « qualis est domus extra in esse subjectivo [1]. » Il y a tant de conformité entre ces passages d'Arnauld et de G. Biel, qu'ils s'expliquent l'un par l'autre. Voici donc quelle est, en résumé, cette thèse de l'être objectif, de l'image artificielle, opposée par quelques-uns des nominalistes à la thèse contraire des entités subjectivement conceptuelles. L'idée n'est pas, dans l'âme, un sujet, un acte proprement dit : mais elle y est en tant que représentation objective, en tant que figure; et cette manière d'être figurativement ne répond, au regard de la chose qui est dans la nature, au regard de l'être vraiment réel, à rien de plus qu'à ceci : *être pensé, être conçu:* « Est « quoddam fictum ab intellectu, habens tantum esse objecti-

[1] Même ouvrage, ch. v. — [2] G. Biel, *in* I Sent. *Ockami*, dist. II, IX, VIII.

« vum in anima, cujus esse non aliud nisi cogitari vel intel-
« ligi ab intellectu [1]. » Ainsi l'intellect, contemplant une chose du dehors, se la figure en lui-même, et cette similitude est objectivement à l'égard de l'âme, de la pensée, comme la chose dont elle est la similitude est subjectivement dans la nature. Un architecte voit une maison, une maison de briques, et se la représente mentalement telle qu'il l'a vue; mais cette représentation mentale n'a rien de réel, rien de subjectif. Il en est d'elle comme d'une image dans un miroir. Assurément cette image n'est pas quelque chose réelle, quelque entité vraie, sur le miroir qui la supporte, et cependant elle est bien semblable à ce qu'elle reproduit. De même, ce qui est pensé est l'objet de la pensée, et termine, achève immédiatement l'acte de penser : mais ce n'est pas une chose que l'intellect crée, engendre; c'est ce qu'il abstrait, ce qu'il dégage, ce qu'il conçoit : c'est proprement un concept, un concept qui, fidèle image de la chose extérieure, témoigne pour elle, prend sa place dans la définition.

Tout cela est subtil; mais quand on veut bien y regarder de près, on saisit même les plus délicates, les plus tenues de ces distinctions psycologiques. Nous ne nous y arrêterons pas davantage en ce moment, car, nous l'avons déjà dit, ce n'est là qu'une des définitions du concept produites et acceptées dans l'école nominaliste. Guillaume ne la repousse pas; cependant, il ne l'admet que comme probable, et il en est une autre, non moins probable, qu'il semble même préférer.

Dire que le concept n'est qu'objectivement dans l'âme, c'est bien dire sans doute qu'il n'y est pas subjectivement : mais ce terme *objectivement* ne peut-il pas être mal entendu? En outre, n'est-il pas trop facile de confondre cette image façonnée par l'intellect en essence objective, *quoddam fictum existens objec-*

[1] *Ibid.*

tive, avec les entités représentatives si chères à l'école réaliste? Guillaume d'Ockam propose donc cette autre définition du concept ou de l'idée : un concept est une qualité de l'âme, existant dans l'âme, *existens in mente*, dont la propriété est de représenter les choses du dehors comme elles sont, ou, du moins, comme elles semblent être, et cette qualité de l'âme ne se distingue pas, en nature, de l'intellection de ces choses, de ces objets [1]. Que l'on change quelques termes de cette thèse; qu'on dise, au lieu de *qualité, modalité*, et au lieu d'*intellection, perception*, on aura la définition de l'idée la plus généralement acceptée dans l'école cartésienne : « Je prends « pour la même chose, dit Arnauld, l'idée d'un objet ou la « perception d'un objet... les idées sont ou des attributs, ou « des modifications de notre âme... Ce que j'entends par les « *êtres représentatifs*, en tant que les combats comme des en- « tités superflues, ce ne sont que ceux que l'on s'imagine être « réellement distingués des idées prises pour des perceptions; « car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de « *modalités représentatives*, puisque je soutiens qu'il est clair, « à quiconque fait réflexion sur ce qui se passe dans son es- « prit, que toutes nos perceptions sont des modalités essen- « tiellement représentatives [2]. »

Entre l'une et l'autre des définitions que nous venons de présenter, Arnauld ne voit aucune différence; et il oppose sans choix l'une ou l'autre aux hypothèses réalistes. Nous avons dit pourquoi notre docteur avait montré plus de goût pour celle-ci que pour celle-là. Adversaire impitoyable des fictions réalisées, il devait surveiller avec le plus grand soin tous les termes de ses propositions, afin de n'être pas mis en contradiction avec lui-même. Mais, au fait, il y a un point commun où se rencontrent, même en scolastique, les parti-

[1] *Ibid.* — [2] *Vraies et Fausses idées*, ch. v.

sans des deux opinions proposées par Guillaume d'Ockam. Défini soit une qualité de l'âme, soit une image objective représentée sur le miroir de l'âme, le concept ne se distingue pas, en nature, de l'acte de concevoir, de la conception, et, comme tel, il n'est rien de plus qu'un fait de conscience. Quand nous exposerons la doctrine de Guillaume sur la nature de l'universel, nous aborderons l'examen des détails que nous devons négliger ici. Ce qui nous importe surtout, dans cette analyse sommaire des données psychologiques de Guillaume d'Ockam, c'est de rechercher le principe de sa critique, de cette critique qu'il sut rendre invincible. Or, il nous semble que nous l'avons trouvé. Dès que les idées ne sont plus considérées comme des choses, mais comme des actes du sujet pensant, que de chimères s'évanouissent !

Demandons-nous d'abord ce que devient la célèbre théorie des espèces. *Espèces* ou *idées* sont, au treizième siècle, des termes quelquefois pris l'un pour l'autre : mais cette assimilation n'est pas toujours exacte, cette synonymie n'est pas, en toute circonstance, parfaitement rigoureuse, et, comme nous devons faire voir Guillaume d'Ockam arrivant au dernier terme de la simplification des êtres, après avoir réduit en vaine poussière tout l'édifice des abstractions réalisées, nous ne saurions omettre de raconter comment, avec quelles armes, il a livré combat aux espèces.

Gabriel Biel expose très-clairement quelles étaient, au temps de Guillaume, les opinions reçues dans l'école sur la nature des espèces. Nous avons déjà fait connaître la plupart de ces opinions. Nous n'hésitons pas néanmoins à les représenter de nouveau, la matière étant de soi-même fort obscure, et, pour ne rien laisser à l'équivoque, les critiques de Guillaume devant être mises en regard des assertions dogmatiques contre lesquelles il s'est énergiquement prononcé. Voici donc quel était l'état de la question :

Certains docteurs disaient d'abord des espèces que ce sont certaines qualités insensibles produites par l'objet sensible; insensibles, mais toutefois étendues et de forme sphérique, qui, nées de l'objet, résident dans l'espace intermédiaire, et là produisent à leur tour d'autres espèces et d'autres encore, liées, enchaînées entre elles, et formant de cette sorte une série continue, qui a pour limite, d'une part, l'objet sensible, et, d'autre part, l'organe du sujet sentant. Comme en ces espèces est la représentation de l'objet, cette représentation est multiple, puisqu'elles sont en nombre; cependant, chacune d'elles est l'exacte copie de la chose en tant qu'individuelle, et il ne manque à chacune de ces copies aucune des circonstances individuantes qui sont, dans le sensible, inhérentes au composé. Aussi que déposent-elles sur l'organe des sens? une empreinte individuelle, qui meut le sens à former la sensation première; et de là vient la notion intuitive de l'objet singulier, notion qui se prend elle-même pour l'espèce, non pas *in essendo*, bien entendu, mais *in significando*. Cependant, cette sensation première, adéquate à l'espèce individuelle, n'est que la sensation extérieure. Or, de même que de l'objet sensible part une chaîne d'espèces sphériques qui va rencontrer l'organe sensuel, ainsi de la sensation extérieure procèdent d'autres espèces, qui, par les veines et les nerfs, *in sanguine et per nervos*, se dirigent vers le sens intime, ou sens commun : ces espèces de seconde sensation sont, comme les premières, incomplexes, individuelles, et représentent l'objet de la même manière; mais elles le représentent sur un autre organe, l'organe du sens commun, elles causent un autre acte psycologique, l'acte de la sensation sentie. Vient enfin un troisième degré d'espèces individuelles, qui, du sens commun, vont trouver l'organe de la mémoire, et meuvent cet organe à la production d'un acte nouveau, l'acte de recueillir cette notion individuelle, qui a pris origine d'une sensation

antérieure, passée, évanouie. Voilà les trois degrés d'espèces que l'on appelait *espèces sensibles*. Il a été dit qu'on ne voit pas ces espèces, qu'elles ne tombent pas sous les sens, et que par opposition à l'objet, elles sont vraiment insensibles. Mais elles étaient nommées sensibles par opposition aux espèces intelligibles, comme agissant sur les sens, comme étant causes partielles des sensations.

Ensuite on passait à l'ordre des espèces intelligibles. L'acte final des sensations transformées est le fantôme, ou l'idée représentative recueillie dans le trésor de la mémoire. Mais une intellection est un fait de conscience qui diffère complètement de toute sensation : pour produire une intellection il faut, d'une part, le fantôme qui, de sa nature, est l'idée parfaite d'une chose individuelle, d'autre part, une espèce de ce fantôme apte à entrer en commerce avec l'énergie intellective, et, enfin, une manifestation de l'activité propre à cette énergie. Dégagée de toutes les conditions de la matière, l'espèce intelligible n'est plus individuelle, mais universelle, et, comme elle vient au-devant de l'énergie intellective, elle précède en nature l'intellection. On la nommait *species intelligibilis prævia*, et l'on prouvait qu'il est nécessaire de la supposer pour expliquer toutes les opérations de l'intelligence, en disant que l'intelligence ne peut jamais se trouver en rapport direct avec le fantôme, avec l'espèce sensible, puisque cette espèce, sans être la matière même de l'objet externe, retient néanmoins toutes les conditions de cette matière, et qu'il n'y a rapport, commerce, relation qu'entre semblables [1].

Cette théorie des espèces est, on le sait, la théorie scotiste. Elle diffère sous quelques points de celle que nous avons vue proposée et recommandée par saint Thomas : mais c'est toujours contre son maître Duns-Scot que dispute Guillaume

[1] Biel, *In* Sent. *Ockami*, lib. II, dist. III, q. II.

d'Ockam, et le choix d'un tel adversaire lui offre plus d'un avantage.

Voici sa première conclusion. L'objet sensible ne produit aucune de ces espèces intermédiaires, qui sont définies quelques natures différentes de cet objet et antérieures à l'acte de sentir. Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, *non est pluralitas ponenda sine necessitate:* et quelle nécessité y a-t-il de supposer l'existence de telles espèces? L'existence d'une chose se prouve *a priori*, ou *a posteriori*; *a priori*, c'est-à-dire par la lumière intérieure, par l'adhésion de la conscience aux vérités fondamentales, aux principes qui se font connaître, qui se posent d'eux-mêmes dans l'entendement; *a posteriori*, c'est-à-dire par l'expérience. Or, ce n'est pas de l'expérience que vient la notion des espèces, car elles ne sont pas sensibles, et il n'y a démonstration empirique que des choses sensibles. Elle ne vient pas non plus de principes connus par eux-mêmes, de celui-ci, par exemple, que le moteur et la chose mue doivent être simultanément; car, pour prouver la nécessité de l'espèce, il faut entendre cette simultanéité de l'unité de lieu: mais ne voit-on pas que le soleil cause des effets très-variés, qui n'occupent pas le même lieu que leur cause? A cette occasion, Guillaume aborde divers problèmes de physique, sur lesquels il nous importe peu de rappeler son sentiment. Voici, toutefois, la démonstration générale qu'a pour objet cette digression dans le domaine de la philosophie naturelle. Comme on a comparé les espèces invisibles, mais réelles, aux rayons qui, venant du soleil, traversent, en l'occupant, l'étendue qui sépare le soleil de la terre, Guillaume s'efforce d'établir que le principe générateur de la lumière agit en ligne droite et immédiatement sur les objets les plus distants de lui, et non par le moyen d'espèces solaires dont la fonction serait de mettre le soleil céleste en contact avec les choses terrestres. Ainsi, point. dans la nature, de ces simulacres, qui, suivant Démocrite et

quelques réalistes du moyen-âge, occupent un lieu dans l'espace, et ont pour charge de mettre en rapport les objets et les sens. Le langage de Guillaume est, sur ce point, aussi explicite, aussi résolu que celui de tous les docteurs écossais [1].

Deuxième conclusion : « In sensu exteriori, sive accipiatur « pro organo, sive pro potentia, non imprimitur aliqua spe- « cies necessario prævia primæ sensationi.— Que le sens ex- « térieur soit pris pour un organe ou pour une simple puis- « sance, dans aucune de ces deux acceptions il ne peut être « dit recevoir une espèce nécessairement formée avant la « première sensation. » Il ne s'agit plus ici de l'espèce objectivement réalisée dans le lieu intermédiaire, mais de cette espèce *impresse*, objectivement empreinte sur l'organe externe, laquelle remplit un pareil rôle dans les systèmes, d'ailleurs si divers, de Duns-Scot et de saint Thomas. Guillaume en nie donc l'existence comme il a déjà nié celle de l'autre espèce. Pour causer une sensation, il suffit, dit-il, d'un objet, l'objet extérieur, l'objet qui est visiblement dans la nature, et d'une faculté mentale, la sensibilité, pourvu, toutefois, que rien ne vienne mettre obstacle aux opérations de cette faculté. Telle est la déclaration de Guillaume. Si l'espèce *impresse* était, ajoute-t-il, nécessairement réclamée par la faculté sensitive, et s'il n'était pas possible qu'une sensation eût lieu sans l'intervention d'une telle empreinte, cette empreinte, définie, par ceux qui la posent, quelque réalité, demeurerait gravée sur le sens externe même en l'absence de l'objet ; or, comme, en cet état, elle entretiendrait des rapports permanents avec la sensibilité, il résulterait de leur commerce la production d'une multitude de sensations identiques, et l'âme abusée verrait ou croirait toujours voir les mêmes objets depuis long temps évanouis. Mais tout cela repose sur une vaine fiction :

[1] G. Biel, lib. II, dist. III, q. II.

la simple vérité est qu'au premier degré de la connaissance est l'intuition, c'est-à-dire la notion intuitive d'un objet réel et présent [1].

Guillaume n'hésite pas sans doute à reconnaître que certains sens, la vue, par exemple, reçoivent les images, les portraits des objets externes : ce qu'il conteste, c'est que ces images précèdent et déterminent la sensation ; mais il accorde volontiers qu'elles l'accompagnent. Ainsi, que l'on ferme les yeux après avoir vu quelque lumière ; cette lumière apparaît empreinte sur la rétine : de même, quand on a contemplé quelque prairie éclairée par les rayons du soleil qui dessinaient avec vigueur, sur des plans variés, ici de grandes herbes, là des arbres aux solides contours, cette prairie et tous ses accidents se reproduisent sur l'organe externe, et l'on peut de nouveau, quand on a fermé sa paupière, la contempler dans ce miroir. Guillaume ne veut, ne peut nier ce phénomène ; il va même jusqu'à déclarer que la perception des images gravées sur la rétine affecte la sensibilité et est une certaine manière de voir, laquelle a pour objet véritable la lumière, la couleur, figurées sur l'organe, et non pas la chose du dehors ; mais il fait, en outre, remarquer que ces figures, que ces images ne sont pas les espèces des réalistes, car elles n'ont pas été reçues par l'organe avant l'acte de la sensation, et n'ont, par conséquent, pris aucune part à cet acte. L'objet senti et le sujet sentant, voilà les deux causes partielles de la sensation. La représentation formelle de l'objet sur la rétine est un autre fait que la présence de l'objet dans le monde externe ; de même, la perception de cette représentation formelle est un fait qui vient après la sensation proprement dite et en diffère complètement : « Inprimitur illa qualitas (l'image de la lumière, de « la prairie) ab objecto sensibili simul cum actu videndi, et

[1] G. Biel, *ibid.*

« non est objectum illius actus qui secum causatur ; sed post « primum actum terminatum ad aliquid sensibile excellens, « habet visus alium actum perfectiorem qui vocatur appa- « ritio et est cognitio intuitiva : et respectu illius actus se- « cundi est illa qualitas impressa objecto et ejus causa par- « tialis [1]. » Telle est l'analyse de sa troisième conclusion.

Par la quatrième, il accorde qu'après l'acte de la sensation, « postquam aliquis cessaverit ab omne visione, » une certaine image plus ou moins fidèle de l'objet perçu demeure empreinte sur l'organe externe ; mais il prend soin de distinguer cette image de l'espèce, l'espèce étant définie non pas ce qui suit, mais ce qui précède l'acte, « quod species non poni- « tur, nisi solum ut sit principium actus. » C'est, toutefois, une grande concession que fait là Guillaume d'Ockam, et l'on pourrait assurément en abuser [2].

Enfin, voici la formule de sa cinquième conclusion : « Quand a eu lieu l'acte du sens interne, ce sens, qu'on peut « appeler aussi l'imagination, conserve une certaine qualité, « *aliqua qualitas*, qui le dispose, *inclinans*, au renouvelle- « ment de la sensation, *ad similem sensationem eliciendam*. » Il est clair, en effet, qu'on se rappelle les objets absents. Si donc l'acte premier de la sensation a dû s'accomplir en la présence de la chose externe, le souvenir de cette chose est un acte postérieur qui s'accomplit en l'absence de cette chose. Mais il n'y a pas d'acte, s'il n'y a, d'une part, un sujet, et, d'autre part, un objet. Quel sera donc l'objet de la sensation renouvelée ? Ce sera, suivant Guillaume, une certaine disposition de l'âme, une manière d'être, *habitus*, appartenant à la catégorie de la qualité. Mais cette explication n'est pas suffisante. L'objet de l'acte propre à l'imagination, objet ici désigné par les termes fort vagues de *qualitas*, d'*habitus*, semble

[1] Biel, *ibid.* — [2] *Ibid.*

mieux nommé, par les réalistes, un être représentatif, une espèce. Il s'agit donc pour Guillaume de prouver que ce nom ne lui appartient pas, ou d'admettre au sein de l'âme certaines entités postérieures, il est vrai, à l'acte de sentir, mais, du moins, antérieures à l'acte d'imaginer. Il répond à cela : Le premier acte de l'imagination a pour causes, d'une part, la sensation externe, c'est-à-dire la notion intuitive, et, d'autre part, l'énergie imaginative. L'énergie imaginative opère donc sur la notion intuitive, laquelle est déjà définie et est bien connue pour n'être pas une espèce. Mais veut-on nier ce rapport direct de l'énergie imaginative et de la notion première des choses? Préfère-t-on supposer une série continue d'actes intuitifs, engendrés les uns par les autres, à l'extrémité de laquelle série se trouvera la notion apte à devenir cause partielle de l'acte imaginatif? Rien ne motive cette thèse, rien ne la justifie; *non est ponenda pluralitas sine necessitate*, et il n'est en rien nécessaire de supposer, dans le même sujet, plusieurs notions intuitives du même objet. Si donc il n'y en a pas plusieurs, il n'y a pas lieu de rechercher si l'une d'entre elles est une espèce [1].

D'où il suit : 1° que l'objet sensible ne produit aucune de ces espèces insensibles, lesquelles, agissant sur la puissance sensitive, la détermineraient à former la sensation première, étant admis, toutefois, que la qualité de la chose externe peut être principe de génération d'une qualité sensible de même nature, et que cette qualité sensible peut elle-même devenir l'objet d'une sensation autre que la perception de la chose externe; 2° que, s'il ne se rencontre, dans l'espace intermédiaire, aucune des espèces supposées, il n'existe pas davantage de ces entités, de ces natures, de ces espèces dans l'organe sensible, étant, toutefois, reconnu que la notion de la

[1] *Ibid.*

chose sentie demeure acquise à l'entendement après l'acte de la sensation première, et que l'imagination a le pouvoir d'évoquer pour ses opérations particulières, ces notions ou idées de choses individuelles, qui deviennent ainsi les objets de sensations renouvelées.

Telle est la doctrine de Guillaume d'Ockam sur les espèces intermédiaires, ainsi que sur les espèces impresses et expresses. Mais le produit de l'imagination, de la fantaisie, c'est-à-dire le *fantasma,* n'est que le signe de la chose individuellement sentie : d'où cette conséquence, autant il y a d'objets sentis, autant il y a de fantômes. Rien de ce qui précède ne concerne donc la puissance intellective. Voici maintenant ses conclusions quant aux opérations de cette puissance.

« Ad habendam cognitionem intuitivam, quæ est prima « cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligi- « bilem, aut aliquid præter intellectum et rem cognitam [1]. » Cela est clair et décisif. Ainsi que la sensation a été définie l'acte résultant d'un rapport entre l'objet externe et la sensibilité du sujet ; de même la connaissance ou l'intellection sera dite avoir pour causes partielles la chose connue, et la puissance intellective, l'intellect : ni l'un ni l'autre de ces actes ne réclame une espèce. Parmi les raisons que Guillaume d'Ockam fait valoir contre la thèse contraire, il y en a de très-subtiles, qu'on peut prendre pour de simples jeux d'esprit, mais il y en a d'autres qui sont parfaitement déduites et auxquelles il est difficile de résister. Voici l'une des raisons plus spécieuses que vraiment convaincantes. Le signe représentatif d'une chose suppose la connaissance de la chose représentée : représenter, c'est rappeler à la mémoire une chose absente, c'est présenter de nouveau, une seconde fois. Or, l'espèce est dite quelque chose qui précède la connaissance : donc elle

[1] *Ibid.*

n'est pas représentative de l'objet ; donc elle n'est pas, puisqu'elle n'est supposée qu'au titre de signe représentatif. Parmi les raisons plus valables, nous reproduirons celle-ci. Quel motif invoque-t-on pour poser, outre l'intellect et l'objet, l'espèce intelligible ? On dit, conformément à ce principe mal entendu : *simile simili cognoscitur,* que l'objet corporel et matériel ne peut exercer une action directe sur l'intellect incorporel et spirituel ; et l'on ajoute que ce rôle, que cette action immédiate convient à l'espèce, l'espèce immatérielle et spirituelle comme l'intellect. Soit ! mais si l'objet matériel ne peut être accepté comme cause partielle immédiate de l'intellection, il ne sera pas non plus cause partielle immédiate de la génération de l'espèce intelligible, cette espèce étant de sa nature, suivant les prémisses, incorporelle et immatérielle. En voulant démontrer qu'elle est nécessaire, on prouve donc qu'elle n'existe pas. Il en est de même de l'objection tirée de l'intervalle qui sépare l'objet externe du sujet intelligent. Si l'on prouve que l'objet ne peut entrer en commerce avec le sujet parce qu'il en est distant, on prouve en même temps que l'objet ne peut former dans le sujet l'espèce intelligible, car il n'est pas moins éloigné de cette espèce que de l'intellection. Suppose-t-on que l'espèce intelligible ne vient pas immédiatement de l'objet, mais qu'elle se rattache à l'objet par une chaîne d'espèces dont elle est le dernier anneau ? Mais, outre ce qui a été dit contre l'hypothèse des espèces intermédiaires, ne voit-on pas que ces espèces sont nécessairement matérielles comme leur principe, et que par conséquent elles ne peuvent causer l'espèce immatérielle dont il est besoin. En somme, la thèse des espèces intelligibles ne se justifie pas ; tout ce qui est allégué dans l'intérêt de cette thèse s'évanouit devant l'examen. L'intellection est un fait qu'il faut reconnaître ; mais c'est un fait dont le mode est mystérieux. On a beau enter des suppositions sur des suppo-

sitions, on arrive toujours à ce fait, qui est irréductible à tout autre, qui est inexplicable par tout autre, la formation d'un concept, c'est-à-dire la connaissance intuitive d'un objet matériel par un sujet spirituel.

Mais s'agit-il de la connaissance abstractive? Il est clair que quelque chose la précède dans le sujet. Elle n'est pas, en effet, le simple concept que donne la simple vision ; elle vient après, en l'absence des choses. Donc elle a été précédée; donc il y a dans le sujet un antécédent, *aliquid prævium*, à l'acte de la connaissance abstractive. Mais si l'on se demande quelle est la nature de cet antécédent, ici revient cette question : n'est-ce pas une espèce? c'est quelquefois, répond Ockam, la notion intuitive de l'objet duquel la connaissance abstractive est soudain recueillie ; d'autres fois c'est cet *habitus*, cette disposition qui procède d'une notion abstractive, antérieurement acquise. Mais, dans l'un ni dans l'autre cas, il n'y a lieu de faire intervenir une espèce [1].

Enfin s'agit-il de cette connaissance abstractive, qui, recueillie de plusieurs donne la définition de plusieurs, et qui, partant, est la connaissance universelle de ce qui s'accorde, se ressemble, soit essentiellement, soit accidentellement chez les individus numérables et distincts? On répond que cette connaissance est vague ou déterminée, absolue ou connotative, selon que les connaissances singulières, desquelles elle est abstraite, sont elles-mêmes absolues ou connotatives, vagues ou déterminées. En effet le concept universel, recueilli des concepts singuliers, signifie communément ce que ceux-ci signifient individuellement. Mais il faut remarquer que l'acquisition d'une connaissance intuitive n'apporte aucun changement à la manière d'être de l'intellect ; en d'autres termes, que l'intellect, après avoir acquis mille connaissances intui-

[1] *Ibid.*

tives, n'est pas plus disposé qu'il ne l'était auparavant à en acquérir de nouvelles. Or, il n'en est pas de même des connaissances abstractives ; elles viennent d'une faculté qui se perfectionne en s'exerçant, et l'intellect qui a contracté l'habitude d'abstraire est devenu plus prompt à répéter cet acte [1]. C'est cette habitude, cette disposition que l'on a souvent prise pour une chose, pour une entité conceptuelle, pour une espèce intelligible. Mais, encore une fois, tout cela n'est que fiction vaine. Il a été prouvé que la sensation n'exige aucune espèce externe ou interne : l'intellection intuitive ou abstractive s'explique de même, autant du moins qu'elle peut s'expliquer, sans l'admission de ces êtres chimériques desquels on a tant abusé.

Voilà la théorie de la connaissance, exposée et développée par Guillaume d'Ockam ; nous en avons reproduit et l'ensemble et les détails, et nous ne regrettons pas de nous y être arrêté si longtemps. Cette théorie est nouvelle ; elle est, pour ainsi parler, complète ; et comme tout le système qui porte le nom de Guillaume d'Ockam a pour base cette substitution d'une psycologie vraiment scientifique aux imaginations décevantes de l'idéologie thomiste, nous ne pouvions avoir trop à cœur de l'étudier et de la faire connaître. Maintenant, allons directement et sans autres détours aux trois questions : nous allons voir Guillaume les résoudre avec la plus grande facilité, soit contre les Thomistes, soit contre les Scotistes, réprimer les écarts de la logique, débarrasser la physique de toutes les entités fabuleuses si longtemps prises pour les véritables objets de la science, et, pour tout dire en un mot, présider à la fondation de cette école du bon sens, de laquelle doit sortir, après les tumultes et les égarements de la Renaissance, cette philosophie tempérée, toujours défiante et toujours to-

[1] *Ibid.*

lérante, vouée à la recherche de la vérité pour elle-même, que l'on appelle la philosophie moderne. Nous allons entendre Guillaume d'Ockam discuter les trois problèmes qu'on se pose sur la nature des universaux.

Il s'agit d'abord de l'universel avant les choses, des idées divines.

Ce mot *idée*, il s'empresse de le déclarer, est purement connotatif; il ne désigne aucune chose réelle : « Non habet « quid rei..: habet tantum quid nominis. » On peut ainsi définir : l'idée divine ce qui étant connu par le principe effectif intellectuel, sert au principe actif à produire hors de lui-même, en essence réelle, un objet qui lui est conforme. Une idée divine n'est donc pas, comme on l'a dit, l'essence même de Dieu: L'essence de Dieu est absolument une, tandis que ses idées sont en nombre. Les idées sont subjectivement ou objectivement en Dieu : or, si les idées sont en Dieu subjectivement, et si ces idées sont de l'essence divine, voilà cette essence se divisant en autant de parties qu'il y a de ces sujets entitatifs : si, au contraire, elles sont objectivement en Dieu, elles ne sont pas de l'essence de Dieu, car on ne peut accepter l'essence de Dieu comme une manière d'être objective. C'est la première conclusion de Guillaume. Voici la seconde : une idée n'est pas un certain rapport existant dans l'essence divine. Ce n'est pas un rapport réel, car de Dieu à la créature il n'y a pas de relation réelle; ce n'est pas un rapport de raison, *respectus rationis*, car c'est abaisser l'intellect divin au-dessous de l'intellect humain que d'admettre la nécessité de ce rapport, l'architecte construisant la maison suivant le plan qu'il en a conçu, sans être avec elle, comme on dit, en rapport de raison. Qu'est-ce donc enfin qu'une idée divine? c'est tout simplement la créature de Dieu en tant que connue par Dieu. On dit de la créature qu'elle est connue par l'intellect divin avant que celui-ci la produise au dehors de lui-même : or,

connaître ainsi, c'est avoir l'idée de cette créature : d'où il suit que l'idée est la notion de la chose qui doit être et conformément à laquelle doit être cette chose ; une notion, et rien de plus. Voici maintenant les propositions qui dérivent de ces prémisses : 1° les idées sont dans la pensée divine non pas subjectivement ou réellement, comme quelques sujets, quelques réalités, mais objectivement et intellectuellement, comme des modalités, des actes de l'intelligence : elles sont en Dieu de la même manière que sont en lui les créatures pensées par lui ; 2° autant de choses doivent être produites distinctes en essence, subjectivement, les unes des autres, autant il y a d'idées de ces choses distinctes objectivement en Dieu ; 3° en autant de parties distinctes peut se diviser le tout des choses (matière, forme, etc , etc.), autant il y a d'idées distinctes en Dieu ; 4° les idées premières sont les idées des choses singulières, et non celles des espèces et des genres ; 5° les espèces et les genres, les différences et les autres universaux ne possèdent pas, à bien parler, leurs idées dans l'intellect divin ; cependant, s'ils sont posés comme devant être des qualités, des modalités de l'âme, singulières *in existendo*, universelles, communes *in prædicando*, on peut dire, en ce sens, qu'ils sont pensés par Dieu comme toutes les autres choses singulières ; 6° il n'y a pas d'idées des négations, des privations, du mal, du péché, car ce ne sont pas là des choses ; 7° pour conclure, l'infinité des idées de Dieu est en rapport avec l'infinité de ses œuvres, car, avoir une idée c'est, pour Dieu, penser, connaître une créature, et autant il en pense autant il doit en créer [1].

Cela paraît déjà suffisamment explicite. Cependant, Guillaume d'Ockam croit devoir s'adresser d'autres questions, au sujet desquelles il s'explique avec plus de précision. Les per-

[1] In I *Sentent.* dist. XXXV, quæst. V.

fections des créatures, pensées éternellement par Dieu, sont-elles *réellement* distinctes entre elles? c'est sur ce problème que nos réalistes ont, comme on le sait, déliré. Guillaume, qui a fréquenté l'école de Duns-Scot, est, mieux que personne, renseigné sur leurs écarts : il n'ignore pas que, pour distinguer entre elles les idées divines, on les a définies des entités positives, réelles, réellement représentatives, et ce sont là des définitions qu'il est jaloux de combattre. D'abord, il montre où elles conduisent. Toute idée étant une entité positive, il résulte de là que les idées des créatures qui doivent être produites sont éternellement des entités inséparables de l'essence divine, et qu'ainsi, par exemple, l'*esse creabile* et l'*esse possibile* de toute créature sont de l'essence de Dieu, sont Dieu même. Où cela va-t-il? à un système réprouvé. Ce qu'il faut dire, c'est que les perfections des créatures sont dans la pensée de Dieu comme ces créatures y sont elles-mêmes, objectivement, intellectuellement, et non réellement, subjectivement. Veut-on ici quelques mots de plus? Les voici : Être objectivement en Dieu, être objet de la connaissance divine, ce n'est pas être autre chose qu'être connu par Dieu. Et cela ne constitue aucune espèce d'être représentatif. Cette pierre n'est pas en Dieu, parce que Dieu la connaît, et la connaissance que Dieu a de cette pierre n'est pas une chose, n'est pas un être; c'est tout simplement une connaissance, c'est-à-dire un fait intellectuel, un acte de sujet pensant. Entre les idées divines et les idées humaines, toute la différence est celle-ci : chez l'homme, l'idée naît après la perception de l'objet externe; en Dieu, l'idée précède la production de cet objet, et l'on peut dire, en ce sens, que les choses réelles sont en Dieu virtuellement; mais toute autre locution doit être rejetée, comme offrant matière à l'erreur. Les idées se distinguent entre elles sans aucun doute, chez Dieu comme chez l'homme; mais cela veut dire simplement que Dieu pensant

Bucéphale ou Bruneau, ne pense pas Socrate : supposer, pour motiver cette distinction, des entités, des images subjectivement représentatives, des êtres doués, au sein de l'intelligence divine, de toutes les attributions des sujets réels, c'est imaginer de pures chimères [1].

Voilà en peu de mots, comment le maître des nominalistes s'exprime au sujet des idées divines. Ce langage est assurément beaucoup plus acceptable que celui de Duns-Scot et de saint Thomas. Cependant, il y a lieu de remarquer que c'est encore par comparaison, par analogie, que procède notre docteur. Tel il connaît l'intellect humain, tel il suppose l'intellect divin : telles sont pour lui les idées humaines, de simples qualités, de simples actes du sujet, telles sont les idées divines, avec les seules différences qu'entraîne après elle la distinction des deux sujets, du créateur et de la créature. Nous devrions donc nous inscrire contre ce langage, au nom même des axiomes nominalistes. Mais Guillaume a prévu l'objection qui doit s'élever, du sein de son école, contre toute affirmation absolue, et il a dit : « L'homme ne peut connaître ici-bas ni la divine essence, ni la divine quiddité, ni « quoi que ce soit d'intrinsèque à Dieu, ni quoi que ce soit « de la réalité de Dieu. » La loi de la nature est que l'homme « ne connaisse rien en soi, si ce n'est ce qu'il connaît par intuition [2]. Or, quand il fait emploi des seules forces de la « nature, il ne peut, au moyen de l'intuition, s'élever à la « connaissance de Dieu.... L'essence divine, la quiddité divine peuvent, toutefois, nous être connues par quelque « concept qui leur est propre, concept non pas simple, mais « composé, que nous formons avec d'autres concepts abstraits « des choses.... De même que la notion de la créature peut « être un concept *simple-commun*, (potest cognosci in aliquo

[1] *Ibid*, dist. XXXVI, quæst. I. — [2] C'est-à-dire, qu'on ne l'oublie pas, par la vision externe.

« conceptu communi simplici), telle est la notion de Dieu, « notion qui ne peut être acquise d'une autre manière. La « multitude des choses communes, identiques, étant telles « par ce qui est contenu dans toutes, on forme, en réunissant « toutes ces choses identiques, un même qui est le propre de « ce contenu ; et ce qui distingue ces choses communes est « ce qui est en celui-ci, en celui-là, et n'est en aucun des « autres. Donc toutes les choses communes prises ensemble « ne peuvent convenir à rien d'autre qu'au même. Or, il y a « un grand nombre de concepts simples, recueillis par l'abs- « traction, qui, les uns et les autres, conviennent à Dieu et à « quelque créature ; tous ces concepts, pris ensemble, forment « donc le concept propre de Dieu, et lorsque l'on arrive à com- « prendre que ce concept est la représentation vraie de quel- « que chose, on connaît Dieu dans ce concept... Cependant, « on ne le connaît pas en soi ; ce qu'on connaît ici-bas, c'est « un autre que Dieu, car tous les termes de cette proposition : « *aliquod est ens sapientia, justitia, charitas*, sont certains « concepts dont aucun n'est réellement Dieu. Or, les objets « de la connaissance, ce sont tous ces termes ; donc on con- « naît par eux autre chose que l'essence même de Dieu [1]. »

D'où cette conclusion : « Denominatione extrinseca potest « dici aliquid cognosci, ex hoc quod aliud immediate cognos- « citur quod est proprium sibi, et hoc stare et supponere pro « eo. Et non sequitur conceptus est Deus : ergo per hoc quod « conceptus cognoscitur, non cognoscitur Deus nec mediate, « nec immediate ; sed sequitur, quod propter hoc non cognos- « citur immediate et in se, sed in alio potest bene cognosci. « Et hoc non est aliud, nisi quod non possumus Deum in se « cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attri- « buendo sibi quidquid potest Deo attribui, non pro se, sed

[1] *Sentent.*, I, dist. III, q. II.

« pro Deo. Et illum conceptum prædicamus non pro se, sed « pro Deo, de omni illo de quo posset Deus ipse in se cogni- « tus prædicari [1]. »

[1] In *Sent* I, dist. 3, quæst. 2. Tennemann, *Geschichte der Phil.* t. VIII, p. 883. On lit de même, dans les *Quodlibeta* de Guillaume d'Ockam : « Utrum attributa divina distinguantur ratione? Quod sic, quia sunt diversa; et non realiter : ergo ratione...

« Sciendum est hic primo quod antiqui non utebantur illo vocabulo *attributa*, sed utebantur hoc vocabulo *nomina:* unde sicut quidam moderni dicunt quod attributa divina sunt distincta, ita dicebant antiqui quod nomina divina sunt distincta et diversa. Itaque dicebant distinctionem solum in nominibus et unitatem in re significata et diversitatem in signis. — Secundo sciendum quod distingui ratione non est aliud quam habere diversas diffinitiones vel descriptiones. — Tertio sciendum quod distingui dupliciter accipitur : uno modo proprie secundum quod convenit diversis qui habent diversas descriptiones : illo modo nomina diversa distinguuntur ratione, quando habent diversas diffinitiones. Ex quo patet quod sic distingui ratione possunt etiam illa quæ distinguuntur realiter, quia nomina distinguuntur realiter et ratione... Distingui ratione est habere diversas rationes sive correspondere diversis rationibus. Sic enim unum et idem realiter, non variatum, sine omni variatione et diversitate et pluralitate ex parte rei, correspondet distinctis rationibus sive conceptibus, sicut res significata correspondet diversis signis, et sic Deus dicitur distingui ratione quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione a parte rei... Ex prædictis dico ad quæstionem quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa non sunt nisi quædam prædicabilia mentalia vel vocalia, vel scripta nata significare et supponere pro Deo quæ possunt naturali ratione concludi et investigari de Deo...» Quodl. 3. q. 2.

On lit encore dans le premier livre du Commentaire sur les *Sentences* : « Essentia divina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus qui de Deo verificantur, ut dum, exempli gratia, cognoscimus quid sit sapientia, justitia, caritas, etc., etc.; licet enim hi conceptus dicant aliquid Dei, nullus tamen realiter dicit ipsum quod est Deus; sed dum caremus conceptu Dei proprio, (quod ipsum intuitive non videmus), attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus prædicamus non pro se, sed pro Deo. »

Ce que Guillaume dit ici se retrouve, à peu près dans les mêmes termes, au livre II, ch. 23, de l'*Essai Philosophique* de Locke. Nous reproduirions le passage de Locke, s'il était moins connu. Ce que nous n'avons, d'ailleurs, aucun intérêt à dissimuler, c'est qu'il faut aller au-delà des termes employés par Guillaume, par Locke et par le philosophe de Kœnisberg, pour obtenir la véritable réponse du nominalisme sur la notion de Dieu. Nous la trouvons dans la *Physique* de Hobbes : « Quidquid imaginamur finitum est. Nulla ergo est idæa, neque conceptus, qui oriri potest a voce hac *infinitum* .. Quando dicimus rem aliquam esse infinitam, hoc tantum significamus non posse nos illius terminos rei et limites concipere; *neque aliud est concipere præter nostram impotentiam propriam.* Itaque nomen Dei non usurpatur ut illum concipiamus, est enim incomprehensibilis, sed ut honoremus; et quoniam quidquid concipimus perceptum est ante in sensatione, nulla inesse homini

Qu'est-ce que cette conclusion? C'est exactement celle que développe, dans les derniers chapitres de sa *Métaphysique*, l'ingénieux critique de la raison pure. On l'a déjà remarqué sans doute : sur bien des points Guillaume d'Ockam et Kant se rencontrent et sont en parfait accord. Sur la question de Dieu, quelle réserve n'était pas commandée au philosophe du quatorzième siècle! Cependant, que l'on pèse l'un après l'autre tous les termes de la déclaration que nous venons de reproduire, on verra que la notion de Dieu s'y trouve réduite à un concept subjectif, venu de l'expérience, formé par la raison, représentant la somme de diverses qualités abstraites des choses, mais ne répondant pas à la notion de Dieu en soi, attendu que la notion d'un objet en soi est une idée simple donnée par l'intuition, et qu'on ne peut, ici-bas, connaître suivant ce mode, c'est-à-dire *voir*, *intueri*, l'essence même de Dieu. Cela est clair. Et il ne faut pas s'y tromper. Saint Thomas, saint Bonaventure, Duns-Scot ont eux-mêmes prétendu qu'on ne peut, en ce monde, *in hac via*, avoir la science, la connaissance parfaite de Dieu : mais, nous l'avons fait remarquer, ce n'est pas là un scepticisme sincère; quand ces docteurs s'expriment ainsi, c'est pour distinguer les deux états de la créature, l'état de nature déchue et l'état de gloire, et, d'autre part, ils affirment que la raison peut d'elle-même s'élever à une connaissance, imparfaite sans doute, du moins suffisante, de la cause des causes, de la première d'entre les substances séparées. Or, c'est précisément cette notion rationnelle de la substance divine que Guillaume d'Ockam critique et réduit à un concept arbitrairement composé; composé de concepts qui expriment bien sans doute quelque chose

potest imago rei quæ non sit percipienda sensibus. Nemo itaque concipere aliquid potest, nisi sit in loco, et finita aliqua magnitudine præditum, et divisibile in partes. » Hobbesius *Physica*, p. 204. Voir le *Mémoire* de M. Damiron sur Hobbes. (*Mémoires de l'Acad. des sciences morales et politiques*, t. 3.)

de Dieu, *aliquid Dei*, mais ne désignent pas Dieu lui-même, la substance, l'essence de Dieu, *quod est Deus*. Ainsi, non-seulement Guillaume rejette absolument la thèse de la connaissance *a priori*, énoncée par saint Anselme : il va plus loin encore ; il attaque même la notion *a posteriori*, et démontre qu'elle est nécessaire, il est vrai, mais insuffisante, comme ne représentant pas la réalité de son objet. Duns-Scot avait défini la notion de Dieu une notion abstraite. Hervé était ensuite venu démontrer qu'une notion abstraite n'est la preuve d'aucune actualité. Guillaume d'Ockam reproduit la proposition de son maître et accepte hautement la critique qui en a été faite par les Thomistes. Et cependant, déclare-t-il aussitôt, cette notion abstraite de Dieu, cette notion qui, on le prouve bien, ne représente pas son objet, est la seule que possède la raison humaine, la seule qui lui permette de soupçonner, de deviner, de poser l'entité mystérieuse de la suprême cause. Faut-il désirer une connaissance plus parfaite de cette cause ? Sans aucun doute ; mais, en attendant, il faut s'en tenir à ce qu'on sait.

Ce sont là de notables réserves, et si Guillaume d'Ockam, définissant l'intellect divin par similitude, par analogie, a pu paraître donner, avec tant d'autres, dans les illusions de l'anthropomorphisme, il se disculpe complètement à cet égard par cette critique habile, audacieuse, de la notion de Dieu.

Arrivons maintenant au second problème. Quel est, au jugement de Guillaume, cet universel que Duns-Scot et les siens appellent la nature commune, le suppôt substantiel de toutes les différences accidentelles ? Sur ce point, Guillaume doit s'exprimer en des termes peu différents de ceux dont saint Thomas a fait usage. Il importe, toutefois, de s'arrêter à ce qu'il déclare sur cette question, car c'est là ce qui doit être surtout remarqué, ce qui doit avoir le plus de succès dans l'école, ce qui doit être, aux yeux de Leibnitz lui même, le

principal titre de Guillaume d'Ockam à la reconnaissance des philosophes.

Nous ferons ici comme Tennemann, nous suivrons l'ordre dans lequel notre docteur se pose à lui-même les questions controversées.

La première thèse qu'il rencontre est celle-ci, que, sur le témoignage d'Aristote, il met au compte de Platon : — L'universel univoque est une certaine chose existant réellement hors de l'âme, intrinsèque à chaque singulier et de l'essence de chaque singulier, distincte réellement de ces singuliers et de tout autre universel ; de telle sorte que l'homme universel est une chose vraie existant réellement hors de l'âme, dans chaque homme, distincte réellement de chaque homme individuel, et de l'animal universel, et de la substance universelle, et de tous les genres, de toutes les espèces. A ce compte, autant il y a d'universaux prédicables *in quid* de quelque singulier, autant il y aurait de choses réellement distinctes, constituant, au sein de la nature, des essences indivises.

C'est la thèse du réalisme extrême. Guillaume la juge en peu de mots : « *Ista opinio est simpliciter falsa et absurda;* « Cette opinion est tout simplement fausse et absurde. » Quoi! l'on ose prétendre qu'il existe une chose une, identique, indivise, chez tous les êtres, étant leur nature commune, leur commune substance. La foi dit bien, il est vrai, que l'essence divine est en plusieurs, sans que cette manière d'être altère sa mystérieuse unité ; mais l'expérience enseigne qu'il n'existe rien de tel au sein des choses. Toute chose faisant nombre avec une autre chose distincte d'elle, est par elle-même une en nombre, parce que tout nombre est une collection d'unités ; d'où il suit qu'une nature distincte réellement de tous les singuliers, ne pourrait faire nombre avec eux que comme un tout positif, séparé réellement de ces singuliers ; donc cette nature ne serait pas en eux, ne serait

pas de leur essence [1]. En outre, si l'universel était, en nature, séparé de tous les singuliers, il serait lui-même un singulier. Or, aucun universel n'est une substance singulière et une en nombre; car si l'on attribuait à l'universel cette singularité, cette unité, je dirais que Socrate est un universel : il n'y a pas, effet, de raison pour que telle substance singulière soit plutôt que telle autre un universel. Donc, aucune substance singulière n'est un universel; mais toute substance est une en nombre et singulière, puisque toute chose est une chose et non plusieurs [2]. Voilà l'argument fameux d'Abélard contre Guillaume de Champeaux. Que d'autres paralogismes contient encore cette thèse! Est-il, d'ailleurs, besoin de la poser? On veut sans doute expliquer de cette manière comment l'essence se dit à la fois de plusieurs singuliers; ou bien, on ne sait pas autrement placer au-dessus des atteintes du scepticisme la science des choses, les termes généraux, les définitions. Or, si c'est là le but qu'on se propose, on ne l'atteint guère. Cette nature commune, que l'on donne pour réellement distincte des singuliers, est donc partie de la chose, de la substance. Mais jamais la partie n'est prise pour un prédicat essentiel; jamais ni la matière, ni la forme ne se disent du composé, comme lui attribuant l'essence; tandis que ce prédicat essentiel peut fort bien n'être ni le tout réel, ni une partie réelle de la chose. Ainsi, n'est-il pas besoin de dire, pour sauver le principe de la définition prédicamentale, que l'objet de cette définition est une chose quelconque autre que le sujet, et cependant intrinsèque au sujet. Quant à ces propositions diverses et nombreuses qui constituent la science des choses, il suffit, pour faire voir combien elles sont désintéressées dans la question présente, de rappeler que toute science réelle ou rationnelle se fonde sur ces propositions, qui

[1] In *Sentent.* I, dist. II, quæst. IV. — [2] *Summa totius Logicæ*, ch. XV.

seules sont, en effet, le véritable objet de la connaissance [1]. Il importe donc peu à la science des choses que les termes d'une proposition soient des choses hors de l'âme, ou soient simplement des concepts représentant ces choses et tenant leur place. A quoi sert alors l'hypothèse des essences universelles, distinctes réellement des choses singulières? à rien : « Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora [2]. »

Des réalistes plus exercés exposent leur opinion en d'autres termes. Comprenant que la logique et la philosophie naturelle repoussent également la thèse des essences indivisément universelles et intrinsèquement unies aux singuliers, ils préfèrent dire que l'universel univoque est une chose vraie, réelle hors de l'âme, distincte de l'individu auquel elle est inhérente, mais numériquement multipliée, diversifiée, suivant le nombre des individus. Ainsi, disent-ils, l'humanité qui est en Socrate se distingue réellement de l'humanité qui est en Platon ; mais la cause de cette distinction n'est pas la nature même de l'humanité, qui, par elle-même, *per se*, est universelle et commune ; cette cause est la différence individuelle qui vient saisir et resserrer, comprimer, *contrahere*, en Socrate, le tout qu'elle lui attribue séparément, distinctement. Quelques Scotistes prétendent que cette opinion est celle de leur maître. Mais, répond Guillaume d'Ockam, une chose ne saurait être distinguée d'une autre chose par une chose extrinsèque, et puisque la différence, réellement distincte de l'universel, ne lui est pas intrinsèque, l'universel ne saurait être formellement distingué par elle. Si donc l'humanité qui est en Socrate se distingue réellement de l'humanité qui est en Platon, cette distinction ne vient pas de la différence, mais

[1] « Sciendum quod scientia quælibet sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quæ sciuntur, *quod solæ propositiones sciuntur*. » In I *Sent.* Dist. 2 9. 4.

[2] In *Sentent.*, lib. I, dist. XXXI.

de la manière d'être propre de l'humanité. Or, si telle est la manière d'être propre de l'humanité qu'elle soit naturellement partagée entre celui-ci et celui-là, elle n'est pas universelle ; donc il n'y a rien d'universel dans le particulier.

Mais le Docteur Subtil a rencontré des interprètes plus déliés encore que les précédents. Ceux-ci développent en ces termes la thèse de l'école franciscaine. L'universel univoque est une chose hors de l'âme, une chose distincte par la nature même de l'individu, sans, toutefois, en être réellement distincte. Ainsi, disent-ils, en toute chose existant hors de l'âme, soit chose totale, soit chose partielle, se trouvent à la fois une nature et une différence qui singularise cette nature, *contrahens hanc naturam ad singularitatem*, et, de telle sorte, la chose devient ceci, cela, *ut sic hæc res*. Or, sans être réellement distincte de la différence, la nature l'est formellement : en ordre de génération, *naturaliter*, la nature précède, *prior est*, la différence, et, comme première en ordre de génération, elle n'est pas par elle-même ceci, cela, elle est indifférente à devenir tel ou tel singulier. D'où lui vient donc cette singularité? d'une chose qui se présente à sa rencontre et contracte avec elle une intime union ; de cette différence individuelle, *differentia individualis contrahens*, qui, par elle-même, est déjà formellement celle-ci, celle-là. Ainsi la condition nécessaire de la nature commune, univoque, est d'être en chacun des individus, d'être indissolublement unie aux sujets individuels et de former un même avec la différence individuante, un même tout réellement individuel ; d'où il suit que, prise comme une en nombre, comme un tout universel existant en plusieurs sans aucune différence, cette nature n'est pas une entité du genre de la substance, mais une chimère. Or, quelle est la nature de la différence? Nous avons défini cette nature en exposant la thèse de Duns-Scot sur le principe d'individuation. Ce n'est pas une négation, ce n'est pas un accident, ce n'est pas une

matière : c'est quelque chose du genre de la substance, intrinsèque à l'individu ; c'est la dernière réalité de l'être en tant que matière, de l'être en tant que forme, de l'être en tant que composé. De telle sorte, toute nature, soit partielle, soit intégrale, se distingue en plusieurs formalités distinctes, la réalité de nature, antérieure à la différence, et la réalité qui, venant de la différence, fait que cette chose est formellement celle-ci et non celle-là. Cependant, ces formalités ne sont pas des choses distinctes, séparées : elles sont une même chose, bien qu'elles soient cette réalité et cette autre réalité. Voilà, selon quelques Franciscains, la vraie doctrine de leur maître.

Guillaume d'Ockam oppose à cette doctrine les conclusions suivantes. Toute chose singulière est singulière par elle-même : la singularité, l'unité, l'identité ne sont pas attribuées à cette chose par une détermination externe venant de telle ou de telle autre nature distincte [1]. Toute chose existant hors de l'âme est par elle-même singulière, une en nombre. Deux choses unies l'une à l'autre n'en font pas une seule, mais en font deux : donc chacune d'elles est une par elle-même. Dire qu'une chose est singulière, c'est dire qu'elle est celle-ci et non celle-là, et dire qu'elle est singulière, qu'elle est celle-ci, non celle-là, c'est simplement dire qu'elle est. Il n'y a pas lieu de rechercher le principe d'individuation;

[1] Aussi se prononce-t-il contre la thèse de la quantité prise pour principe d'individuation :

« Quando propositio verificatur pro rebus, si duæ res sufficiunt ad ejus veritatem, superfluum est ponere tertiam. Sed istæ propositiones : *Substantia materialis est quanta ; substantia materialis est circumscriptive in loco; substantia materialis habet partem extra partem*, et sic de similibus, verificantur pro rebus, et ad verificandum tales propositiones sufficit substantia cum suis partibus intrinsecis et locus, quia impossibile est quod substantia materialis sit in aliquo loco toto, et partes suæ sint in partibus loci, nisi omnes illæ propositiones sint veræ si formentur : ergo superfluum est ponere tertiam rem quæ sit quantitas ad verificandum illas propositiones Sed non ponitur propter aliam causam ; ergo, etc., etc. » Quodlib. 4, quest. 24.

en effet, être, exister, c'est être déterminé singulièrement. Telle est la condition nécessaire, absolue, de tout ce qui appartient au genre de la substance. Quant à l'universel, à l'univoque, ce n'est pas une chose, *aliquid*, une chose réelle, *realiter, ex parte rei*, distincte formellement de l'individuel [1]. Nous n'insistons pas sur ces conclusions ; elles nous sont connues : Albert-le-Grand, saint Thomas, Durand de Saint-Pourçain les ont déjà victorieusement opposées aux chimères du réalisme.

Mais voici une dernière question que se propose Guillaume d'Ockam : « Utrum illud quod est universale et commune « univocum sit *quodcumque realiter ex parte rei* extra ani« mam? » L'universel est-il, en quelque manière que ce soit, à un titre quelconque, une réalité distincte de l'universel mental, conceptuel? Guillaume a d'abord combattu les platonisants qui ont pris isolément les universaux pour les considérer comme certaines natures réellement distinctes des individus eux-mêmes : ensuite il a pris à partie l'hypothèse des universaux unis aux particuliers, mais formellement distincts des particuliers, comme possédant une actualité propre, antérieure, en ordre de génération, aux différences individuelles : enfin, il a repoussé l'explication fournie par quelques Franciscains, laquelle consiste à prétendre que, dans l'individu, se rencontrent à la fois deux réalités, l'une individuelle, l'autre commune, et que la réalité individuelle dominant son contraire, l'individualise par une sorte de contraction. Maintenant il se tourne vers d'autres docteurs, qui défendent encore, mais en des termes plus réservés, plus timides, la substantialité de l'universel externe, objectif. Ceux-ci disent que les universaux ne se distinguent en rien de la

[1] Cette exposition et cette critique de la distinction formelle se retrouvent dans le chapitre 16 du *Summa totius logicæ* de Guill. d'Ockam. M. Rousselot a cité la *Logique;* nous préférons, avec Tennemann, l'argumentation du *Commentaire sur les Sentences* : elle est plus complète.

nature des choses, et ils accordent que l'intellect, *ratio et consideratio intellectus*, les en distingue, suivant le mode purement subjectif de l'abstraction ; ils soutiennent, toutefois, qu'ils sont, comme universaux, certaines choses hors de l'intellect. Ainsi, dans cette opinion, la forme du genre n'est pas, de soi-même, une forme simple ; de soi-même, cette forme se partage entre les formes des espèces, et l'intellect, qui possède la faculté de réunir ce qui est divisé, est le seul auteur, le seul lieu des universaux pris pour des unités communes, pour des tous univoques. Intellectuellement, la forme de l'espèce, du genre, est vraiment universelle ; mais réellement, c'est-à-dire déterminée dans tel ou dans tel sujet, elle est individuelle. D'où ils concluent que cette forme subsiste réellement, mais divisément, chez les individus. On dit encore, à ce point de vue, que la même chose est, suivant sa nature essentielle, *secundum esse suum*, réellement, effectivement individuelle, et intellectuellement universelle. Enfin on soutient, avec moins de subtilité, que la même chose est, sous un aspect, individuelle, et sous un autre aspect, universelle ; que toute entité positive, par cela seulement qu'elle existe hors de l'âme, est individuelle, mais que, se présentant à l'intellect, soit comme déterminée, soit comme confuse, elle est, en premier lieu, individuelle ; en second lieu, universelle. Guillaume est près d'accorder ce qu'on demande ; mais il trouve ce langage répréhensible. Pourquoi dire, en effet, qu'une chose réellement singulière devient universelle par le seul fait d'une considération de l'intellect? l'intellect ne change pas la nature des choses : leur nature est la singularité : que l'intellect les connaisse ou ne les connaisse pas, elles demeurent singulières, ce qu'elles sont nécessairement, ce qu'elles sont par la volonté de Dieu [1].

[1] In I *Sent.* dist 2, quæst. 7. « In responsione ad quæstionem, inter cætera tangit quod res potest esse subjectum et prædicatum, quod potest concipi et

Nous arrivons au terme de la critique nominaliste. Rien n'est dans les choses à titre universel, rien n'existe universellement. Voilà ce que déclare Guillaume d'Ockam après avoir tour à tour discuté les thèses diverses de l'école réaliste. Qu'est-ce donc que l'universel? — Un pur nom, un son de voix, *mera vox, flatus vocis?* On n'a pas manqué d'attribuer cette opinion à notre docteur [1]. Il dit, en effet : « Nulla « res extra animam, nec per se, nec per aliquid additum reale, « vel rationis, nec qualitercumque consideretur, vel intelli- « gatur, est universalis : quod tanta est impossibilitas, quod « aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis, « nisi forte per institutionem voluntariam (quo modo ista vox « *homo*, quæ est singularis, est universalis) quanta impossi- « bilitas est quod homo per quamcumque considerationem, « vel secundum quodcumque esse, sit asinus [2]. » Mais il faut comprendre ce langage. L'universel n'est, sans doute, comme réalité, que le nom singulièrement universel, que le son proféré par les lèvres humaines pour désigner un tout collectif. Il s'agit ici de savoir si l'universel peut, à quelque titre, être pris pour une chose, une chose du genre de la substance. Non certes, répond Guillaume d'Ockam, ce n'est pas une telle chose, à moins qu'il suffise aux partisans obstinés des entités universelles d'accepter pour leur universel réel ce son (*chose*,

Int lligi, docens quod nulla consideratione, vel operatione intellectus, res potest mutari, s d bene denominatione extrinseca nominari, et tali quæ competit intellectui primo, sive intellectus considerat oni, seu quæ competit alicui præcise per operationem intellectus, ut es e pars propositionis, subjectum aut prædicatum, etc., etc. Et ideo intellectus non potest rem singularem facere universalem, nec e contra. Et ideo, si esset aliqua natura universalis, intellectus non posset illam universalitatem fabricare, sed necessario esset talis ex natura rei. Dehinc respondit quod, licet aliqua res composita realiter ex partibus posset dividi in partes reales ex quibus componitur, et ita necessario sit res vera, hoc tamen non oportet cum aliquid dividitur in suas partes, sicut signum in sua signata. Sic vox aliqua, vel nomen substantiale dividitur in species et genera. » Gab. Biel, eodem loco.

[1] M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 235 et suiv. — [2] In I *Sentent.*, dist. II, quæst. VII.

en effet, subsistant *hors de l'âme)* que produit la voix en nommant une espèce, un genre. Mais s'ensuit-il que ces vocables ne représentent rien? Vingt fois, dans ses divers ouvrages, Guillaume d'Ockam aborde cette question et la traite amplement. On sent qu'il craint d'être mal compris, d'être mis au nombre des sophistes discrédités qui passent pour les disciples du chanoine de Compiègne, et qu'il a fort à cœur de s'expliquer à ce sujet. Nous ne dédaignerons pas ces explications. Les voici.

Il s'est rencontré, dit-il, quelques maîtres qui ont refusé tout fondement à l'universel, pour le considérer comme une pure invention des dialecticiens. Eh bien! au jugement de Guillaume, qu'on le retienne, ces maîtres se sont trompés : « Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex na- « tura sua, *sed tantum ex institutione, illo modo quo vox est* « *universalis,* quod nulla res habet ex natura sua supponere « pro alia re, nec vere prædicari de alia re, sicut nec vox, « sed tantum ex institutione voluntaria.... Sed hæc opinio « non videtur vera [1]. » Quelle est cette quatrième opinion contre laquelle notre docteur se prononce maintenant? n'est-ce pas celle qu'il défendait tout-à-l'heure? Non assurément. Il disait tout-à-l'heure que, si l'on voulait soutenir la thèse de l'universel externe, objectif, *existant hors de l'âme,* il l'acceptait à la condition que cet universel réel serait un pur son de voix; maintenant il se prononce contre la thèse suivant laquelle l'universel ne serait qu'un signe arbitraire, conventionnel, un prédicat fictif, parce qu'il n'est rien *hors de l'âme.* Donc, son opinion est que l'universel est, comme étant dans l'âme, c'est-à-dire dans l'intellect, quelque chose de plus qu'une imagination vaine, *tantum ex institutione.* C'est ce qu'il va démontrer.

[1] In *Sentent.*, I, dist. II, quæst. VIII.

Que l'on veuille bien se rappeler les principales données de sa doctrine sur les espèces intelligibles ; elles contiennent sa doctrine sur les universaux. Deux opinions lui semblent à peu près également probables.

La première consiste à dire que l'universel ne possède, à aucun titre, l'existence subjective ; qu'il n'est un sujet, un acte, ce qu'on appelle proprement une réalité, ni dans l'âme, ni hors de l'âme ; que c'est une création intellectuelle, *fictum quid*, qui est objectivement dans l'âme, et que cette existence objective de l'universel répond simplement à ceci : Être intellectualisé, être pensé. — Suivant la seconde opinion, l'universel est une qualité réelle du sujet pensant, qualité qui, de sa nature, signifie les manières d'être communes des choses du dehors, de même qu'un mot est, par convention, le signe commun de plusieurs. Ainsi le genre, même le plus général, existe réellement dans l'âme comme accident de l'âme, produit par l'âme. Il n'est pas, toutefois, en cet état comme tenant lieu de lui-même, mais comme représentant plusieurs singuliers. En outre, la réalité qui lui appartient, suivant les termes de cette définition, ne constitue pas une essence discrète, distincte de l'essence de l'âme : mais il adhère à l'âme, et l'âme est une substance réelle ; il est donc réel comme participant de la réalité de son sujet.

Ces deux opinions pourraient être aisément ramenées à une seule : elles ne diffèrent, il nous semble, que par l'opposition de ces mots *fictum quid* et *qualitas mentis*, et il nous importe peu qu'une idée, chose si peu susceptible d'une définition rigoureuse, soit définie une modalité de l'âme, ou une création de l'intellect, pourvu, toutefois, que cette création soit acceptée, suivant le vocabulaire cartésien, pour objective et non pour subjective. Mais, ne l'oublions pas, nous sommes en scolastique, et, en scolastique, le choix des mots est toujours une grande affaire. Distinguons donc, comme le veut

Guillaume d'Ockam, les deux définitions, les deux opinions qu'il nous présente.

Contre la première de ces opinions, on dit que l'objet de l'intellection est ce qui est intellectualisé par l'acte intellectuel; or, cet objet est la chose du dehors. En effet, quand on dit : « L'homme est un animal, l'homme est doué de raison, « l'homme est une substance, » on parle de l'homme réel, réellement existant hors de l'âme, et non pas d'une simple création intellectuelle. Ce qu'il s'agit de rechercher, c'est ce qui détermine l'acte intellectuel. Est-ce l'objet externe? alors il est prouvé que cet objet compte au nombre des choses. Est-ce la simple notion de l'intellect? alors il faut reconnaître que l'intellect ne possède aucune notion générale des choses, et que toute définition prédicamentale est chimérique, ou, du moins, arbitraire. Enfin, cette création est une similitude. Similitude de quoi? Il est impossible qu'elle le soit d'elle-même : elle l'est donc de quelque objet externe. Ainsi l'on argumente contre la première opinion.

A la seconde, on répond en deux mots : Le concept représentant la chose suivant laquelle il est formé, sera nécessairement individuel, si toute chose est individuelle. Il a été dit, en effet, que le concept est en être objectif tel que la chose est en être subjectif. Si donc le concept est universel, il représentera non pas une chose individuelle, mais une chose universelle.

Pour la première opinion, Guillaume d'Ockam réplique : On demande quel est l'objet qui détermine la connaissance. Mais il n'y a pas un seul objet; il y en a deux. L'un de ces objets est celui qui détermine l'intellect en puissance à produire un acte quelconque. L'autre est l'objet que l'acte même produit objectivement au sein de l'âme, et cet objet ne se distingue pas en essence de l'intellection même, *et ejus esse non esse nisi intelligi.* Cela établi, Guillaume va continuer son rai-

sonnement, quand il entend les partisans des espèces, qui, s'emparant des prémisses de la proposition, en repoussent la conséquence. Si, disent-ils, la création de l'âme, le *fictum quid*, est l'objet de l'acte, donc elle en est distincte ; et voilà la porte ouverte à toutes les abstractions réalistes. Guillaume d'Ockam se retourne aussitôt vers ces interrupteurs incommodes. Le concept et l'acte de concevoir doivent être, leur répond-il, distingués, mais non séparés. S'il plaît de dire que l'acte de concevoir peut, comme antérieur en nature, être sans le concept, il faut donc avouer que l'acte de concevoir peut être sans objet, et que, par l'effet de cet acte, on ne conçoit rien. Qu'est-ce alors que cette conception par laquelle rien n'est conçu ? La vérité est que, dans toute conception, le sujet et l'objet se confondent, et forment, en essence, un même, bien qu'ils soient séparables au point de vue de l'analyse psycologique. Les partisans des espèces insistent-ils ? Plutôt que de leur faire la concession qu'ils exigent, Guillaume n'hésitera pas à sacrifier la première des opinions par lui présentées comme probables, pour s'en tenir à la seconde. Alors il ne dira plus que la connaissance a deux objets, l'un externe, l'autre interne. Suivant le principe : *non est ponenda pluralitas sine necessitate*, il abandonnera comme inutile cet objet interne auquel on s'obstine à vouloir attribuer une existence subjective, et, ne parlant plus que de l'objet externe, il dira : Oui, sans doute, l'acte de connaître universellement a pour objet la chose externe ; mais s'ensuit-il que la chose externe soit conforme en acte à l'universel conceptuel ? Non, assurément. En effet, comme nous l'avons déjà dit à l'occasion des espèces, le concept universel, représentant les substances des choses, les qualités les plus générales des choses, ne vient pas de la considération d'une seule de ces choses, mais du rapprochement, de la comparaison de plusieurs. Il y a donc, en plusieurs ou en tous, des similitudes, des convenances, comme

dit Guillaume, vraiment réelles, réellement vraies. Qui en doute? La notion universelle a donc un fondement réel dans la nature des choses. C'est évident : l'idée universelle, *qualité* de l'âme, *intention* de l'âme, n'est pas une imagination frivole; c'est un concept recueilli, suivant la droite raison et conformément au témoignage de l'expérience, soit des choses mêmes, soit des manières d'être similaires des choses. Mais puisque ces substances, ces manières d'être sont naturellement en plusieurs, elles ne forment pas dans la nature des essences indivisément universelles : c'est dans l'âme, dans l'intellect, qu'elles atteignent cette unité. On définira donc l'universel : « Conceptus mentis, id est actus cognoscendi, qui est vera « qualitas in anima et res singularis, significans univoce « plura singularia, *quorum singularium est naturalis simi-* « *litudo, non in existendo, sed in repræsentendo* [1]. »

Nous croyons en avoir dit assez sur la doctrine de Guillaume pour la faire complètement connaître. Ce n'est pas un de ces systèmes obscurs, tourmentés, comme celui de Duns-Scot, dont il faut avoir étudié, analysé toutes les parties, avant même de commencer à le comprendre. A peine Guillaume a-t-il prononcé son premier mot, qu'on soupçonne déjà quel doit être le dernier : rien n'est plus simple que son langage, rien ne s'enchaîne mieux que ses syllogismes; on va de l'un à l'autre comme par des chemins déjà connus. Pour ne laisser, toutefois, aucune incertitude dans l'esprit du lecteur, nous allons résumer aussi brièvement qu'il nous sera possible ses trois réponses aux trois grandes questions scolastiques.

La première proposition réaliste est celle-ci : l'universel est, comme essence indivise, ou comme essence divisée entre les individus, une réalité positive, une entité du genre de la substance. Sur ce point il déclare que, dans la nature, dans

[1] G. Biel, In I *Sentent.*, dist. II, quæst. VIII.

l'ordre des choses nées, créées, tout est singulièrement, rien n'est universellement : que tous les individus ont, il est vrai, des manières d'être plus ou moins universelles, qui permettent de les classer dans telle espèce, dans tel genre, et que l'expérience attestant la réalité de ces manières d'être, les espèces et les genres existent bien, en quelque sorte, réellement ; mais il nie, avec une remarquable constance, que ces universaux ou tous autres possèdent, par eux-mêmes, quelque titre à l'existence, et qu'il existe, soit en dehors de Socrate et de Platon, soit en Socrate et en Platon, un homme universel constituant une essence conforme en acte à ce mot *humanité*.

La deuxième proposition de l'école réaliste est que les notions universelles, recueillies soit de l'essence réellement universelle (Duns-Scot), soit des similitudes essentielles des êtres (saint Thomas), constituent dans l'entendement des entités spirituelles, des formes permanentes, de véritables sujets que l'intellect agent travaille, combine, divise, et compose de mille manières. Non moins résolu sur cette question que sur la précédente, Guillaume d'Ockam reconnaît que la science des choses est la science de leurs rapports, de leurs convenances, et, loin de mettre en doute l'existence de ces notions universelles selon lesquelles l'esprit distingue, avec une parfaite certitude, ce qui est le propre des substances animales de ce qui est le propre des substances végétales ou minérales, ce qui est le propre de la race humaine de ce qui est le propre de la race chevaline ou bovine, il soutient que ces notions sont l'universel véritable vainement cherché dans les choses où il n'est pas. Mais il ajoute que ces notions ne sont pas subjectivement dans l'âme, qu'elles n'y sont pas distinctes de la perception, et que, par conséquent, il n'y a dans l'âme ni de ces espèces, ni de ces fantômes, sans lesquels les réalistes ne savent rendre compte des opérations propres de l'intellect. Quelle sera l'âme, à leur sens ? un petit monde contenant une

multitude d'êtres formés, créés par l'intellect agent [1]. C'est une hypothèse que Guillaume d'Ockam repousse bien loin.

Enfin, sur les idées divines, il s'exprime dans les mêmes termes que sur les idées humaines. Non-seulement il n'admet pas les idées produites éternellement hors de leur cause, mais il rejette encore les idées éternellement produites au sein de leur cause, si l'on entend par idées divines autre chose que des faits de conscience, que des modalités dont le sujet est l'âme du suprême moteur. Il ajoute que cette définition de l'intellect divin est peut-être illusoire, car la notion de l'essence divine vient d'une abstraction, non d'une intuition; or, à ce titre, une notion n'est pas suffisamment certaine, l'existence réelle d'un être et de ses attributs n'étant prouvée que par l'évidence, et l'évidence n'étant perceptible que par l'intuition.

Toute cette doctrine est, nous le reconnaissons volontiers, énergiquement nominaliste. Quel semble être, en effet, le dernier mot du nominalisme? c'est celui-ci : l'universel est un nom. Or, c'est ce que maintes fois Guillaume déclare : « Est... universale vox, vel scriptum, aut quodcumque aliud « signum ex institutione, vel voluntario usu, significans « plura singularia univoce. Quod tamen signum est res ali- « qua singularis, et... ipsum solum repræsentative est uni- « versale, ita quod esse universale nihil aliud est quam re- « præsentare vel significare plures res singulares univoce [2]. » Rien n'est plus net, rien n'est plus explicite; Hobbes ne s'est pas expliqué plus résolument lorsqu'il a dit : « L'universalité « d'un même nom donné à plusieurs choses est cause que les « hommes ont cru que ces choses étaient universelles elles- « mêmes; mais il est évident qu'il n'y a rien d'universel que « les noms, qui, pour cette raison, sont appelés indéfinis. »

[1] *Quodlib.* III, quæst. II. — [2] G. Biel, In *Sentent.*, I, dist II, quæst. VIII.

Que l'on veuille bien, toutefois, ne pas se laisser effaroucher au premier abord par ce langage un peu dur, et, après en avoir pesé tous les termes, on comprendra qu'il s'agit ici de l'universel *réel* des Scotistes, de l'universel pris pour une chose. Quelle *chose* est l'universel? Un nom, répondent Guillaume d'Ockam et Hobbes. Mais ce nom est-il vain? n'est-il le signe d'aucune réalité? Si Roscelin a dit cela, ce que nous ne croyons guère, Guillaume d'Ockam ne l'a pas dit. Non-seulement Guillaume a prouvé que le nom universel est le signe des convenances réelles qui se trouvent naturellement dans les choses diverses, mais encore il a fondé tout son système sur cet aphorisme : — Si l'universel n'est, dans l'ordre des choses externes, qu'un nom, ce nom vient d'un concept, et ce concept, formé par l'intellect, est le véritable universel, l'universel conceptuel, qui se trouve, avant les choses, dans l'entendement divin; après les choses, dans l'entendement humain. Voilà ce que dit Guillaume et ce que le philosophe de Malmersbury répète, après le plus sagace et le plus sobre des dialecticiens du moyen-âge. Il ne faut pas distinguer ce qui ne doit pas l'être. Au XIV^e^, au XV^e^ siècles, on appelait *nominalistes* tous les philosophes qui refusaient d'admettre les universaux comme autant de choses, et Guillaume d'Ockam était, en conséquence, bien nommé leur prince, leur chef, *princeps nominalium* : mais, en le nommant ainsi, personne ne prétendait lui imputer cette folle opinion, que les noms universels, les universaux, sont de purs noms, dépourvus même de toute espèce de sens. Ce qu'il entendait, au contraire, ce qu'on entendait avec lui, c'est que les universaux, possédant comme notions abstraites l'existence psycologique, sont premièrement à ce titre, et que c'est là même leur manière d'être la plus vraie, la moins contestable. Ainsi, l'on ne soupçonnait alors aucune différence d'opinion, aucune dissidence entre les *nominalistes* et les *conceptualistes;* mais,

ce dernier qualificatif n'étant pas en usage, on se servait du premier qui emportait le même sens. C'est ce qu'il ne faut pas oublier [1]. Nous ne refuserons pas assurément de compter Guillaume d'Ockam parmi les nominalistes les plus rigides, les plus déclarés ; mais, en le désignant ainsi, le donnerons-nous comme ayant à son tour repris et défendu l'absurde thèse dont Abélard veut que son maître Roscelin ait été l'inventeur ? Non, assurément.

Quelques observations sont encore nécessaires. Nous attribuons, pour notre part, une grande importance à la doctrine de Guillaume ; nous la considérons comme bien fondée, du moins en ce qui touche la question de la nature des universaux, et, toutes réserves faites en faveur de certains principes dont ce philosophe nous semble avoir méconnu la valeur, nous l'acceptons, avec Bacon, avec Descartes, avec Leibnitz. Mais on trouvera peut-être qu'ayant consacré tant de pages à reproduire des systèmes pour lesquels nous éprouvons moins de sympathie, nous avons bien sommairement exposé celui vers lequel nous reconnaissons volontiers avoir le plus d'inclination. C'est que le caractère propre du nominalisme est la simplicité. Nous aurions pu sans doute interroger notre docteur sur une multitude de questions dont l'intérêt n'est pas contestable, et, comme il y a réponse à tout dans ses *Quodlibeta* et dans son Commentaire sur les *Sentences*, c'eût été pour nous la moindre affaire que de rappeler ses dires sur tous les points qui ont été la matière d'un débat scolastique. Mais il nous a

[1] Les phrases suivantes de Pierre Barbey nous attestent qu'on ne s'y est jamais trompé : « Nominales, post Ochamum, admittunt pro subjecto universalitatis conceptus formales, ut Stoïci, et insuper, nomina, univoce et indiscriminative significantia multa singularia similia ; et inde Nominales dicti sunt, quod tantum tribuant nominibus. Conceptus vocant universalia naturalia, quia ex natura sua repræsentant quidquid repræsentant : unde iidem sunt apud omnes gentes ; nomina vero vocant universalia arbitriaria, quia ex hominum arbitrio suam habent significationem ; unde varia in variis terræ plagis. » M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 241.

semblé que cela importait peu. Ne voit-on pas, en effet, du premier coup-d'œil, combien de problèmes, si vivement débattus au treizième siècle, se trouvent écartés comme frivoles par les prémisses même de la doctrine nominaliste? Il ne s'agit plus de rechercher quelle est la manière d'être de la matière séparée de la forme. En cet état, la matière est prise pour un universel réel, pour un universel du genre de la substance : donc, sans plus de mots, elle n'est qu'une chimère; la matière universelle n'est que le concept de plusieurs matières universalisées par l'intellect. Quelle est, de même, la nature de la forme séparée de la matière? Un autre concept et rien de plus, si ce n'est une mystérieuse entité, qui, n'étant l'objet d'aucune intuition, n'est l'objet d'aucune science, et voici Guillaume d'Ockam d'accord avec Alexandre d'Aphrodise, Pomponace, Zabarella, pour soutenir que l'immortalité de l'âme peut être admise par la foi, mais non démontrée par la raison. Enfin, la recherche du principe d'individuation, ce problème qui, par son obscurité même, avait tant d'attraits pour les scolastiques du siècle précédent, que devient-elle? « *Non est* « *quærenda*, nous dit sagement Guillaume, *causa individua-* « *tionis, nisi forte extrinseca* [1]. » Il est évident, en effet, que si ni la matière ni la forme n'existent universellement, il n'y a pas lieu de rechercher ce qui, de la matière ou de la forme, individualise l'essence même du tout individuel : être, c'est être individuellement déterminé : « quælibet res eo ipso quod « est est hæc res [2]; » la cause, le principe de l'individualité est donc tout simplement l'acte générateur de la substance individuelle, l'acte émané de la cause extrinsèque, du suprême moteur. Ce sont là, qu'on se le rappelle, les grosses questions du treizième siècle. Eh bien! les seules prémisses du nominalisme étant acceptées, aucune de ces questions ne

[1] In I *Sent.*, dist. II, quæst. VI. — [2] *Ibid.*

demeure à l'ordre du jour; l'école n'a plus à s'en occuper; elles sont résolues sans autre examen. Nous n'avions donc pas à nous les adresser ici : il nous suffisait d'énoncer les principes par lesquels elles sont implicitement résolues.

Un dernier mot. Guillaume d'Ockam n'est pas seulement le chef d'une grande école ; son influence sur les écoles adverses a été considérable : comme il rappelait dans les voies de la réalité les esprits fatigués de leurs vaines et laborieuses enquêtes dans les sphères du possible, son appel devait être, a été favorablement accueilli. Au treizième siècle, l'étude de la philosophie était une passion ardente, à laquelle on était prêt à faire beaucoup de sacrifices ; mais toutes les passions, même les plus généreuses, recherchent leur fin avec une ardeur déréglée : dès le commencement du quatorzième, on voit plus de calme dans les intelligences, et, comme elles reconnaissent la nécessité d'une méthode, elles sont disposées d'elles-mêmes à suivre le nouveau guide qui se présentera pour les conduire. Ce guide, ce fut Guillaume d'Ockam. M. de Rémusat a dit d'Abélard : « Son esprit est bien l'esprit moderne à son origine [1]. » Chez Guillaume d'Ockam c'est le même esprit s'éloignant de son origine, et n'ayant pas, toutefois, encore atteint cette période de la vie morale et de la vie organique, que l'on appelle la maturité. L'œuvre d'Abélard, comme philosophe, a été de faire bonne justice de toutes les chimères recommandées par les sectateurs enthousiastes du pseudo-Denys. Guillaume d'Ockam a combattu les mêmes fantômes introduits de nouveau dans l'école par les interprètes des gloses arabes, et a remporté sur eux une nouvelle victoire. Avec Abélard devait finir la première époque de la scolastique : Guillaume d'Ockam achève la seconde. Mais quelle différence entre les deux époques ! Abélard, réformateur de la logique,

[1] *Abélard*, t. II, p. 140.

a ramené les esprits dévoyés dans le sentier frayé par le maître des Péripatéticiens, mais il ne les a pas conduits au-delà de cette borne fatale qui termine le domaine de la logique : et aussi, que devait-il arriver ? Pénétrant dans l'autre domaine, celui de la physique, les nouveaux philosophes ont été courant à l'aventure, se précipitant dans les abîmes, s'égarant dans les ténèbres épaisses : entraînés ensuite en métaphysique par l'irrésistible désir de connaître, ils y ont commis bien d'autres excès. Guillaume d'Ockam est venu signaler ces excès, ces égarements, débarrasser de tous ces obstacles le chemin qui mène à la science de l'être, exactement distinguer les objets spéciaux de l'étude empirique et de la considération rationnelle, et, pour tout dire en un mot, réformer les diverses parties de la science des choses par une sage critique de cette raison pure, dont les ambitieux écarts avaient jeté tous les esprits dans la plus déplorable confusion. Cette œuvre achevée, la scolastique finit elle-même ; elle finit, si l'on peut ainsi parler, en rétractant ses erreurs, et si quelques événements imprévus ne viennent pas interrompre le cours naturel des choses, l'heure est maintenant venue de jeter les fondements de la philosophie moderne. Disons tout de suite que ces événements doivent se présenter, puisqu'après les controverses du Moyen-Age viendront celles de la Renaissance. Mais, ne négligeons pas de faire cette remarque : la Renaissance, qui compte un si grand nombre d'érudits, a produit beaucoup moins de penseurs, et les derniers de ses dialecticiens ont, après de nouveaux circuits, de nouveaux efforts, ramené la science précisément au point où l'avait laissée Guillaume d'Ockam. C'est donc, en réalité, sur le sol si bien préparé par le prince des nominalistes, que François Bacon a fondé son éternel monument.

CHAPITRE XXIX.

Derniers Scolastiques.

Les vives critiques de Guillaume d'Ockam furent d'abord accueillies avec une sorte de stupeur. En condamnant toute recherche qui n'a pas la vérité pour unique objet, et en démontrant que les syllogismes éloignent de la vérité, tandis que la simple raison va d'elle-même à sa rencontre, il compromettait le grand art, l'art des sophistes; il ébranlait le crédit des régents de l'école. On ne manqua pas de crier que cette propagande était faite au profit de l'ignorance; mais cette clameur fut bientôt apaisée. Ceux qui n'avaient aucun intérêt à maintenir les traditions, c'est-à-dire à prolonger l'empire du pédantisme, prirent la défense de la nouvelle dialectique, et dès qu'ils formèrent un parti, la jeunesse, toujours avide de réformes, ne manqua pas de se déclarer pour eux. Or, l'assentiment de la jeunesse est toujours, pour une doctrine, le gage du succès. Après Guillaume d'Ockam, le nominalisme devient donc la doctrine dominante. Les nominalistes occupent toutes les chaires, et comme ils viennent simplement reproduire, ou faire valoir les sentences de leur maître, nous n'avons pas à présenter une analyse étendue de leurs nombreux ouvrages; il nous suffira de désigner les plus renommés de ces derniers scolastiques et de reconnaître leurs mérites individuels. Si la controverse n'est pas achevée, elle n'a plus guère d'intérêt.

Guillaume d'Ockam avait eu pour contradicteur l'anglais Walter Burleigh, né en 1275, mort vers 1337. Auditeur de Duns-Scot, Burleigh n'avait pas voulu s'associer à cette entre-

prise subversive de toutes les traditions franciscaines, que son compatriote et condisciple avait menée si loin [1]; mais on l'a mal à propos confondu dans la foule des réalistes aveuglés. Assurément il ne veut pas souscrire aux conclusions du nominalisme : c'est un parti violent, qui le scandalise et qui l'effraie; mais il ne veut pas non plus prendre sous sa responsabilité toutes les décisions de Duns-Scot, et les réserves qu'il formule à cet égard le rapprochent assez de saint Thomas. Telle est l'opinion qu'exprime M. Bouchitté sur le compte de ce philosophe, et cette opinion nous semble bien fondée [2]. Les principaux ouvrages de Walter Burleigh sont des commentaires sur la *Logique*, la *Physique*, la *Métaphysique*, la *Morale* et la *Politique* d'Aristote, publiés à Venise et à Oxford au seizième siècle.

Jean de Bacon, de Baconthorp, ou de Barcondorp, n'eut pas toujours cette modération. Né dans le comté de Norfolk, vers la fin du treizième siècle, il se fit admettre dans l'ordre du Mont-Carmel, et vint étudier à l'Université de Paris où il prit ses grades. Il mourut en 1346 [3]. C'est un des principaux docteurs de son ordre. Zabarella nous atteste que, même au seizième siècle, on le comptait au nombre des plus intelligents interprètes d'Aristote [4]. Son ouvrage le plus connu est : *Commentarii in quatuor libros Sentent. et Quodlibetales*; Cremonæ, 1618, in-fol. C'est dans cet ouvrage que Jean de Bacon osa prendre à son compte la thèse averroïste de l'intellect universel, et l'expliquer de manière à en dissimuler l'hétérodoxie. Il ne paraît pas, toutefois, que cette tardive apologie d'une doctrine depuis si long-temps mal notée ait rencontré beaucoup de partisans. Parmi les sentences de Jean de Bacon qui nous sont recommandées par le *Trésor des théo-*

[1] C'est donc à tort que Brucker et Tennemann le comptent parmi les nominalistes. — [2] *Dictionn. des Sc. Philos.*, au mot *Burleigh*. — [3] Brucker, *Hist. Crit.*, t. III, p. 865. — [4] Zabarella, *De Mistione*, c. VIII.

logiens de Jean Picard, nous rappellerons celles-ci : En ordre de génération et en ordre de perfection, le premier sujet est la substance individuelle ; — Bien que l'objet externe soit intelligible par lui-même, il ne l'est toutefois finalement (ultimate) que par le moyen de l'intellect agent [1] ; L'universel précède l'acte de l'intellect, et ne le suit pas [2] ; La vérité est matériellement et causalement dans la chose externe ; elle n'est dans l'intellect que formellement, et, comme telle, c'est la conformité de la chose pensée à la chose réelle [3] ; La cause finale de toutes les choses est Dieu [4], et si le premier objet de la connaissance est l'essence divine, il n'est pas vrai, toutefois, comme l'ont prétendu les philosophes, que cette connaissance soit donnée par la lumière naturelle ; c'est le don d'une grâce surnaturelle, etc., etc. Parmi ces décisions, il y en a de nominalistes, il y en a de réalistes : Jean de Bacon, qui avait, paraît-il, quelque prétention à l'indépendance, a voulu n'être d'aucune école, et il leur a fait à toutes des emprunts.

Ici se place un docteur anglais, disciple de Guillaume, qui fut célèbre dans son temps, et dont les annalistes de l'école ont oublié le nom. C'est maître Adam *Goddam*, *Voddam*, ou *Codam*, frère mineur, docteur de l'Académie d'Oxford, qui commenta les *Sentences* à Londres, à Oxford et à Norwich. On a de lui *Adam Goddam super quatuor libros Sententiarum* ; Parisiis, 1512, in-fol. Plus théologien que philosophe, Adam a négligé le plus grand nombre des questions controversées ; mais il en a dit assez, sur quelques-unes, pour être mis au nombre des Ockamistes les plus fervents. Il a combattu l'hypothèse des intellections définies des accidents de l'âme distincts réellement de leur sujet [5], et il s'est, en général, prononcé contre toutes les entités psycologiques des Thomistes et des Scotistes. Voici sa déclaration sur les attributs de

[1] *Thes. Theologor.*, p. 59. — [2] *Ibid*, p. 20. — [3] *Ibid*, p. 117. — [4] *Ibid*, p. 39. — [5] In I *Sentent.*, dist. XVII, quæst. V.

Dieu : « L'intellect de Dieu, sa sagesse, sa volonté, ne sont « pas des choses, soit distinctes entre elles, soit distinctes « de l'essence divine : *in divinis omnia sunt unum* [1]. » Il est une question, fort grave, en effet, que notre docteur a fréquemment rappelée et autant de fois résolue; c'est celle-ci : Faut-il dire que les âmes humaines sont entre elles égales ou inégales? Durand de St-Pourçain n'avait pas, le premier, introduit cette question au sein de l'école, mais il l'avait traitée en des termes nouveaux. Il est évident, s'était dit ce docteur, que les intelligences sont inégales ; que, dans la foule des humains, il s'en rencontre de mieux doués que les autres, de plus habiles, de plus capables : quelle est donc l'origine de cette diversité? Durand de St-Pourçain n'avait voulu la placer ni dans le corps, ni dans l'essence de l'âme, ni dans les qualités qui accompagnent cette essence, mais dans certaines propriétés communes au tout composé, comme les facultés sensitives, végétatives, etc., etc.[2] Quelles que soient les explications données à ce sujet par Durand de St-Pourçain, Adam voudrait qu'il n'eût pas agité ce problème. Si l'on accorde que les âmes sont inégales, soit pour telle cause, soit pour telle autre, que répondre à l'impie élevant jusqu'à Dieu l'accusation d'injustice? Il s'agit donc de dire ou que Dieu n'est pas juste ou que les intelligences sont égales · c'est ce dernier parti que prend Adam Goddam. Nous n'avons ici qu'à reproduire cette déclaration.

Parmi les Dominicains qui se laissèrent entraîner dans le parti de Guillaume d'Ockam, nous désignerons d'abord Armand de Beauvoir, ou de Bellevue, auteur de divers traités scolastiques, parmi lesquels on remarque un Dictionnaire qui a dû servir de modèle à celui de Chauvin. Il a pour titre : *Explicatio terminorum difficiliorum tam in philosophia quam in*

[1] *Ibid*, dist. VI, quæst. I. — [2] Durandus de Sancto Porciano, In II, *Sent.*, dist. XXXII, quæst. III.

theologia, et a été plusieurs fois publié : à Venise en 1586 ; à Wittenberg, en 1623. Les historiens de l'ordre des Frères Prêcheurs nous apprennent quelle fut la renommée de ce docteur. Après avoir été une des gloires de l'école, il occupa dans l'Eglise les plus hauts emplois : Benoit XII l'ayant choisi pour maître du sacré-palais en 1335, il exerça cette charge jusqu'à sa mort, qui eut lieu en 1340. Dès qu'un homme aussi considérable se déclarait pour le nominalisme, on devait moins craindre d'offenser la mémoire de saint Thomas. Aussi l'exemple ne pouvait-il manquer d'être contagieux. Après lui, son confrère en religion, l'anglais Robert Holkot professa les mêmes sentiments avec plus de franchise encore et plus d'énergie. Ses œuvres philosophiques ont été réunies en un volume sous ce titre : *R. Holkot, angli, ex ord. Prædic., Super quatuor libros Sentent. Quæstiones; Quædam conferentiæ; De Imputabilitate peccati quæstio; Determinationes quarumdum aliarum quæstionum;* Lugduni, 1497, in-fol. On n'y trouvera guères que des sentences extraites des œuvres de Guillaume d'Ockam. Doué d'une grande liberté d'esprit, Robert Holkot ne supportait pas qu'on mît des entraves à l'examen philosophique. Quand on lui montrait une opposition manifeste entre son langage et celui de l'Eglise, il disait qu'il y a deux ordres de vérités, les vérités naturelles et les vérités révélées, et que les philosophes ne sont pas tenus de conclure comme les théologiens. Cette sincérité devait compromettre ou la dialectique ou la religion [1]. Deux généraux de l'ordre de saint Augustin se prononcèrent alors pour le

[1] « Neque dicas, cum Roberto Holcoet, in Prim. *Sentent.* philosophorum rationes veras esse posse secundum rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem supernaturalem. Nam (ut ait D. Thomas) nullo pacto verum alteri vero repugnare potest.... Quapropter Thomas, in comment. ad libr. Trinit. Boethii, scribit quod si quid inveniatur in dictis philosophorum fidei repugnans, illud non esse philosophia desumptum, sed ex ejus abusu procedere propter rationis defectum. » J. Mazonius *In univ. Platonis et Arist. Philosoph.* p. 201.

nominalisme et entraînèrent leur ordre dans ce parti. Le premier est Thomas de Strasbourg. Elu général le 11 juillet 1345 il mourut en 1357. Il avait, dans sa jeunesse, enseigné la théologie aux Jacobins de Paris, et il laissait comme monument de sa doctrine un commentaire sur les *Sentences* qui fut longtemps estimé : *Thomæ ab Argentina Commentarii in quatuor libros Sententiarum, emendata per S. Fanensem;* Genuæ, 1585, in-fol. Eclairé par la critique nominaliste, Thomas de Strasbourg en adopta toutes les conclusions importantes. Sur les idées, il déclara qu'elles ne sont distinctes entre elles ni réellement, ni formellement, ni par un acte de l'intellect créé, ni par un acte de l'intellect divin [1]; conclusion résolument nominaliste, au-delà de laquelle on ne saurait aller sans péril. Il ne traita pas mieux les universaux ontologiques des réalistes. « Natura « universalis non est in loco per se, sicut per se non genera- « tur, nec per se movetur, sed gratia particularium : » voilà d'abord sa réponse aux inventeurs des universaux séparés [1]. Il ne croit pas davantage à l'existence de ces universaux concrets, unis aux choses, mais définis des tous univoques, absolument semblables à la notion universelle. Rien ne va mieux au nominalisme que ces propositions : « Objectum in- « tellectus nostri adequatum est ens fantasibile, mediatè vel « immediate, si secundum capacitatem naturalem conside- « retur.... Objectum intellectus nostri adequatum est ens « in communi; si consideretur secundum suam capacitatem « obedientialem supernaturaliter infusam [3]. » L'être en général est l'objet de l'intelligence, mais cet objet n'est pas, dans la nature, une entité qui occupe son lieu propre; c'est l'être en général, l'être considéré comme ce qui peut se dire d'un nombre infini d'objets nés et à naître, et non pas *un*

[1] In I *Sentent.*, dist. XXXVI. — [2] *Ibid.*, dist. XXXVII, XXXVIII. — [3] In *Sent.*, proemium.

être général, un être commun. Thomas de Strasbourg est encore un thomiste qui travaille à concilier l'Ange de l'école avec Guillaume d'Ockam : son successeur au généralat, Grégoire de Rimini, dans son commentaire sur les deux premiers livres des *Sentences* [1], accepta plus franchement toutes les décisions nominalistes. Nous devons signaler entre l'un et l'autre une différence d'opinion assez remarquable sur la question des facultés de l'âme. Saint Thomas avait prétendu que si l'âme et ses facultés ne font qu'un sujet, et ne sont pas plus séparées substantiellement, subjectivement, que la matière n'est séparée de la privation ou tout objet réel de ses qualités intrinsèques, cependant l'essence de l'âme n'appartient pas au même genre que l'essence de ses facultés ; ce qui suffit pour constituer entre elles et l'âme une différence essentielle [2]. Duns-Scot avait, au contraire, soutenu que les facultés sont l'essence même de l'âme, et que, suivant l'acte qui se produit, suivant l'acte que l'on considère, on donne à l'âme le nom de telle ou de telle de ses facultés, sans désigner par ces termes différents des essences différentes [3]. Durand de St-Pourçain était ensuite venu reprendre la thèse de saint Thomas, et même la pousser fort loin [4]. Voici maintenant les termes de Thomas de Strasbourg : « Potentiæ animæ ab « anima realiter differunt [5]. » Prise à la rigueur du mot, cette déclaration pourrait sembler monstrueusement réaliste : mais, au fait, elle ne signifie pas autre chose que ceci : Les facultés de l'âme ont l'âme pour substance, mais, à l'égard de cette substance, elles sont des accidents, et en diffèrent, non comme des natures, des entités distinctes, des sujets divers, mais comme des modes diffèrent de leur commun fondement. Cette proposition a été combattue, après Duns-Scot,

[1] Parisiis 1642, in-fol. — [2] Zabarella, *De Facult. animæ*, c. I. — [3] Scotus, In II *Sentent.*, dist. XVI. — [4] Durandus, In I *Sentent.*, dist. III, quæst. II. — [5] Thomas ab Argent. In I *Sentent.*, dist. III.

par Grégoire de Rimini [1]. Nous rappelons ce débat, parce qu'on nous semble en avoir mal apprécié l'objet [2]. Où va l'opinion de Duns-Scot? à la négation de la substance de l'âme : si l'âme n'est pas un sujet distinct de ses énergies, la végétabilité, la nutrition, la sensibilité, l'intellect, etc., etc., il suit que l'âme n'est pas une cause, un principe d'action, mais quelque universel prédicable de diverses formes substantielles. Dans l'opinion de saint Thomas, au contraire, l'âme est ce qu'elle est par elle-même, une substance qui se manifeste par ses énergies propres et s'en distingue réellement, autant que la réalité du plus personnel, du plus individuel des sujets se distingue de la réalité des modes, des attributs les plus inséparables de leur sujet commun. C'est la doctrine spiritualiste, et Duns-Scot paraît avoir été plus porté vers la doctrine physiologique. Il faut cependant faire, avec Zaberella, cette importante réserve. Quand saint Thomas traite des facultés de l'âme, il semble quelquefois les considérer comme des agents intermédiaires entre la substance de l'âme et ses opérations [3]. Ce serait là donner dans un écart au moins aussi répréhensible que celui de Duns-Scot. Il est vraisemblable que Grégoire de Rimini, adversaire décidé des fictions réalistes, s'est prononcé contre la thèse de saint Thomas parce qu'il y a cru trouver quelqu'une de ces fictions.

Jean Buridan mériterait une mention plus étendue. Né à Béthune dans les dernières années du treizième siècle, il fut un des auditeurs de Guillaume d'Ockam, et se montra zélé pour sa cause. Nous le voyons, en 1327, recteur de l'Université de Paris, et Robert Gaguin nous témoigne qu'il vivait encore en 1358. Sa vie, peu connue, mais, paraît-il, assez aventureuse, a fourni matière à beaucoup de fables que nous n'avons

[1] In II *Sent.*, dist. XVI, quæst. III. — [2] M. Rousselot. *Dict. des Sc. Philos.*, au mot *Durand*. — [3] Zabarella, *De Facult. animæ*, c. IV.

pas le loisir de raconter. Voici la liste de ses ouvrages : *Summa de Dialectica ;* Parisiis, 1487, in-fol. : *Compendium logicæ;* Venise, 1489, in-fol.: *Quæstiones in octo libros Physicor.*, *De Anima*, *Parva naturalia*; Parisiis, 1516 : *in Aristotelis Metaphysicam*; Parisiis, 1518 : *Quæstiones in decem libros Politicorum ;* Parisiis, 1500 ; Oxoniæ, 1640, in-4° : *Sophismata*, in-8°. Ce Jean Buridan fut un des plus habiles controversistes du quatorzième siècle. Sans ajouter rien de considérable au fonds commun du nominalisme, il en développa les conséquences avec une franchise qui s'est rendue plus d'une fois suspecte d'hérésie. Tennemann nous signale quelques passages du commentaire sur l'*Ethique* d'Aristote, dans lesquels Buridan expose assez clairement la thèse de Hobbes contre la liberté [1]. Ces passages sont, en effet, remarquables.

Dans le même temps enseignait, à Paris, Marsile d'Inghen. Il avait été, dit-on, condisciple de Buridan à l'école de Guillaume d'Ockam. Mais cela paraît peu vraisemblable. Marsile étant mort en 1396, il devait être bien jeune quand le prince des nominalistes s'en allait en exil, fuyant les ressentiments implacables de la cour d'Avignon. Marsile appartenait au clergé séculier ; il fut chanoine et trésorier de l'église de Cologne, et quand Rupert, duc de Bavière et comte Palatin du Rhin, entreprit de fonder le collége d'Heidelberg, ce fut Marsile qu'il choisit pour premier instituteur de ce collége. Trithème lui attribue des gloses sur Aristote, une Dialectique et des Questions sur les *Sentences*. Nous ne connaissons que le dernier de ces ouvrages : *Commentarii in II libros Sententiarum;* Hagæ, 1497, in-fol. Il était du parti des nominalistes modérés. Nous désignerons encore Climitonus Langleius, Nicolas Amati, Henri d'Oyta, Henri de Hesse, Mathieu de

[1] Tennemann, *Geschichte der Phil.*, t. VIII, p. 92.

Cracovie, Nicolas Oresme, qui traduisit en français, par l'ordre de Charles V, les *Politiques*, et les *Economiques* d'Aristote [1], Nicolas de Clamenge, auquel Tennemann accorde le titre de hardi penseur, et le célèbre cardinal Pierre d'Ailly. Nous n'examinerons pas ici les livres de ces docteurs. Adhérents plus ou moins zélés de la secte nominaliste, ils n'ont apporté dans le débat aucun principe nouveau : ce qui les distingue, ce qui les recommande, c'est la prudence de leur jugement. Nous devons, toutefois, parler avec quelques détails de Pierre d'Ailly.

Né à Compiègne, en 1350, Pierre d'Ailly fut admis comme boursier au collège de Navarre en 1372. C'est alors qu'il commença ses études spéciales sur les *Sentences*, adoptant sur presque tous les points les solutions données par Guillaume, et travaillant à les confirmer par des explications nouvelles. En 1380, il reçut le bonnet doctoral et occupa la chaire de théologie dans la maison de Navarre. Ses leçons eurent un grand succès, et bientôt il passa non-seulement pour le plus docte des maîtres contemporains, mais encore pour l'homme le plus propre aux affaires, le plus vigoureux athlète des droits de l'Université, le plus intelligent et le plus habile avocat de la puissance civile, engagée en de perpétuels débats avec les divers représentants de la papauté. A ces titres, il eut à remplir près des cours de Rome et d'Avignon plusieurs négociations importantes, dans lesquelles il ne se montra pas au-dessous de sa renommée. Personne ne prit une part plus active aux résolutions des conciles de Pise et de Constance. L'évêché de Cambray et le chapeau de cardinal lui ayant été donnés en récompense de ses services, il mourut à Avignon le 8 août 1425. Les principaux de ses ouvrages scolastiques

[1] Depuis que ces lignes sont écrites, nous avons publié, dans le *Dictionnaire des sciences Philosophiques*, une notice assez étendue sur Nicolas Oresme. Nous y renvoyons le lecteur.

sont des commentaires sur les *Sentences* et sur le *Traité de l'Ame*.

Nous n'exposerons pas, après M. Bouchitté [1], la doctrine de Pierre d'Ailly sur la connaissance. Cette doctrine n'appartient pas au professeur du collége de Navarre, mais à Guillaume d'Ockam, et nous l'avons déjà fait connaître. Biel signale, il est vrai, quelques différences entre le langage du maître et celui de son disciple, mais ces différences s'arrêtent aux mots et ne vont pas jusqu'aux choses. M. Bouchitté croit devoir reprocher encore à Pierre d'Ailly d'avoir maltraité la preuve psycologique de l'existence de Dieu présentée par saint Anselme. Ce n'est pas non plus ce docteur qui, le premier, a réduit la notion de Dieu à un concept abstrait, lequel affirme la possibilité sans prouver l'existence : s'il y a quelque délit caché sous les termes de cette thèse, ce délit est d'abord imputable à Guillaume d'Ockam. Voici, en effet, la conclusion de Pierre d'Ailly : « Deus non est a nobis pro statu isto naturaliter cognoscibilis in aliqua propria specie, vel conceptu « simplici sibi proprio, et absoluto communi sibi et alteri a « seipso ; bene in aliquo conceptu communi complexo sibi « proprio, connotativo vel negativo [2]. » Or, qu'on se rappelle la formule de Guillaume d'Ockam : c'est la même, ou à peu près. Mais M. Bouchitté ne devait pas s'arrêter, dans l'examen des commentaires de Pierre d'Ailly, à la seconde distinction du premier livre. La troisième est beaucoup plus intéressante. C'est, en effet, là que se trouvent les propositions suivantes : 1° « Idea est realiter divina essentia ; » définition combattue, rejetée par Guillaume d'Ockam comme suspecte de réalisme, reproduite par Marsile d'Inghen [3] et interprétée par Pierre d'Ailly dans le sens le plus nominaliste : l'essence

[1] *Dict. des Sc. Phil.*, au mot *d'Ailly*. — [2] In *Sent.*, lib. I, dist. II. Voir *Picardus Thes. Theolog.*, p. 49. — [3] G. Biel, *Sentent.*, lib. I, dist. XXXV, quæst. IV.

divine est une, et les idées sont en nombre ; donc si les idées sont réellement l'essence divine, elles ne sont pas en nombre réellement, au titre de *res*, de choses conceptuelles : 2° « idea « non habet nomen quid rei, sed connotatum, nec signifi- « cat præcise unum, sed supponit pro uno et connotat « aliud ; » l'idée n'est qu'un signe connotatif, qui ne signifie pas une chose, mais se prend pour une chose et en désigne une autre : ce qui veut dire que rien dans la nature n'existe universellement, et que l'unité conceptuelle est simplement le nom commun des choses similaires : 3° « Ideæ non sunt po- « nendæ ut sint rationes cognoscendi ipsas creaturas ab ipsis « distinctas, nec ut similitudines divino intellectui repræ- « sentantes ipsas creaturas, nec ut per eas Deus creaturas « cognoscat ; » voilà ce qui peut être dit de plus énergique contre la thèse des idées considérées comme autant de sujets conceptuels : les idées ne sont en elles-mêmes cause d'aucune intellection ; mais quand, après avoir vu les choses, on les a conçues telles qu'elles sont, on est dit avoir l'idée de ces choses ; ce qui est expliqué dans la phrase suivante : « Deus « non cognoscit per ideas, ut *per* dicit circumstantiam causæ « motivæ, vel potentiæ cognitivæ, vel objecti medii ; bene « ut improprie dicit circumstantiam objecti terminantis [1] : » l'idée est le terme, non la cause motrice, non l'objet intermédiaire de la connaissance ; telle est la déclaration de Pierre d'Ailly. Toute glose serait ici superflue : aucun nominaliste ne s'est exprimé dans un langage plus sincère, plus dénué de circonlocutions et d'artifices ; aucun n'a poussé si loin la critique de toutes les abstractions réalisées dans les choses, et, hors des choses, dans l'intellect.

Désormais le nominalisme est la doctrine universellement acceptée : dans les écoles, on ne rencontre pas un maître qui

[1] Picardi *Thesaurus*, p. 61 verso.

ne le recommande, et les princes de l'Eglise marchent à la tête de ses défenseurs. Sut-il bien user de sa victoire? Il ne le sut pas, et, comme il avait été quelque temps opprimé, il devint oppresseur. On accuse Pierre d'Ailly d'avoir, au concile de Constance, montré si peu de miséricorde à l'égard de Jean Huss, parce que celui-ci passait pour un des adhérents de la secte réaliste. Cette calomnie ne mérite pas même une réfutation [1]. Mais, ce qui ne peut être contesté, c'est qu'après avoir été flétri par plusieurs arrêts (1339, 1340), le nominalisme prétendit interdire la parole au réalisme vaincu. C'est ce que nous apprend une sentence rapportée par Salabert, à la date de l'année 1344 : « Nullus dicat scientiam novam esse *de re-* « *bus* quæ non sunt signa, et quæ non sunt termini vel ora- « tiones; quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus quas « nobiscum portare non possumus ad disputationes; ideo « scientiam habemus de rebus, sed *mediantibus terminis* [2]. » C'est ce que nous voyons, en outre, dans les considérants des décrets rendus contre Jean de Mirecourt, Nicolas d'Autricourt et Jean de Monteson. Le détail de ces procès scolastiques nous intéresse peu, puisque toutes les propositions y sont jugées au point de vue particulier de la foi; mais l'ensemble de ces faits nous apprend qu'a la fin du quatorzième siècle, l'Université de Paris poursuivait et condamnait le réalisme comme hérétique, quand même les clercs accusés alléguaient pour leur justification des passages de l'Ange de l'école dont ils n'avaient fait que reproduire les termes.

Le nominalisme triomphant, quel doit être le résultat le plus prochain de ce triomphe? Le réalisme a pu mettre la philosophie en désaccord avec la foi : lorsqu'il attribuait à la raison tant de puissance, tant d'autorité, il a pu se laisser transporter par le génie de l'abstraction bien au-delà des

[1] M. Rousselot, *Etudes*, t. III, p. 301. — [2] Salaberti *Phil. Nom. Find.*, p. 53.

frontières imposées par les Pères et par l'Eglise à cette raison trop curieuse de pénétrer les mystères; mais, d'autre part, dédaignant l'expérience, n'écoutant jamais la protestation des sens contre ses aventureuses fictions, il a pu souvent charmer les oreilles les plus scrupuleuses en matière d'orthodoxie, et c'est ainsi qu'on l'a vu plus d'une fois, venant en aide à la foi menacée, orner de fleurs dérobées aux parterres de l'Académie les formules austères de la doctrine traditionnelle. Mais quel peut être, s'il est permis de s'exprimer ainsi, l'emploi théologique du nominalisme? Quand il contraint la raison à marcher sous la conduite de l'expérience, il ne lui permet plus ni de contredire la foi, ni de plaider pour elle : avec lui, la philosophie se règle, se contient en des limites déterminées; elle a son objet, elle a son but spécial, et elle ne doit travailler qu'à l'atteindre. Nous ne voulons pas dire que, pour réserver à la théologie certaines questions, le nominalisme se rende coupable d'un criminel outrage à l'égard de la philosophie : non sans doute, car ces questions qu'il éloigne, qu'il refuse de traiter, sur lesquelles il se déclare indifférent, sont, pour ainsi parler, purement canoniques, et, pour s'en être trop occupée, la philosophie les a compromises, en se compromettant elle-même. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en distinguant ce qui doit être distingué, en séparant ce qui était improprement uni, le nominalisme va rendre l'étude de la philosophie moins chère aux théologiens. Alors se relevera cette école de saint Victor, dont nous connaissons les dispositions hostiles à l'égard de la philosophie : alors on entendra les théologiens énoncer les accusations les plus véhémentes contre cette science humaine qui a fait, diront-ils, l'aveu public de son impuissance, lorsqu'elle a déclaré qu'il ne lui appartenait pas de sonder les mystères de la foi : alors les philosophes s'en iront d'un côté, déclarant qu'ils préfèrent la vérité simple, naïve, aux mensonges les plus séduisants; de l'au-

tre côté se dirigeront les théologiens, plus dédaigneux que jamais des choses naturelles, et demandant à la foi pure la certitude dogmatique que leur refuse la raison.

Le chef, ou, pour nous servir d'une locution usuelle au moyen-âge, le porte-drapeau de ces nouveaux mystiques est le célèbre Jean Charlier de Gerson. Nous ne pouvons nous défendre de contempler quelques instants cette noble figure. Né en 1363 dans le diocèse de Reims, près de Rethel, au bourg de Gerson, de parents obscurs, Jean Charlier fut envoyé à l'Université de Paris en 1377 : en 1381, il était reçu licencié ès-arts; en 1382, gradué en théologie; en 1383, malgré sa jeunesse, procureur de la nation de France; en 1387, à peine âgé de 24 ans, il était d'une ambassade envoyée par l'Université au pape Clément VII, et, en 1395, il remplaçait son maître, Pierre d'Ailly, dans la charge de chancelier de l'Eglise et de l'Académie de Paris. Le hasard de la naissance et l'heureux concours des événements peuvent assez bien servir un homme pour l'élever au-dessus des autres, et lui donner le premier rôle dans les affaires de son temps, sans qu'il ait rien fait lui-même pour aider la fortune. Mais nous ne reconnaissons pas les caractères de la véritable grandeur là où le génie n'a pas contribué plus que les circonstances à la célébrité d'un nom propre. Ce que c'est que le génie, il ne faut pas le demander à la multitude : la multitude offre volontiers ses couronnes à tous ceux qui lui apparaissent au faîte des conditions humaines; elle adore toutes les images qu'on lui présente, et fabrique les Dieux aussi vite qu'elle les brise. Mais que l'on interroge les philosophes; ils diront que le principal trait du génie est la persévérance dans une idée, dans un principe. Gerson fut un de ces hommes convaincus et persévérants : il dut à la fermeté de ses convictions l'autorité qu'il exerça dans son temps; il lui doit la gloire qu'il s'est acquise dans les siècles! Quand il prit possession du gouvernement de l'Université,

toutes les affaires étaient en proie à la plus déplorable confusion. Sous un roi tombé en démence, les grands vassaux se disputaient l'exercice du pouvoir civil : durant le long schisme qui partageait les fidèles en deux camps ennemis, il n'y avait plus dans l'Eglise aucune discipline. Gerson eut le courage de vouloir réformer et l'Eglise et l'Etat ! S'il ne réussit pas à son gré, si les mauvaises passions furent plus fortes que sa volonté ferme et persistante, si cet homme qui avait rempli la chrétienté du bruit de son nom, alla finir dans une obscure retraite, ne s'entretenant plus qu'avec Dieu des désordres qu'il n'avait pu corriger, des calamités qu'il n'avait pu prévenir, il mourut laissant un grand exemple, et cet exemple a été suivi. Gerson est à bon droit considéré comme le premier docteur de l'Eglise Gallicane : Bossuet lui-même n'est que son disciple. Mais laissons l'homme d'Etat, pour nous occuper du théologien.

Sorti de l'école nominaliste, Gerson n'a pas refusé de souscrire à toutes les sentences que cette école a prononcées contre le rationalisme téméraire de Duns-Scot ; mais aussitôt il a vu que la philosophie ne rend pas un compte suffisant des mystères : laissant alors le sentier des philosophes, il s'est jeté dans celui des mystiques, et n'a plus voulu converser avec d'autres docteurs que le faux-Denys et le divin Bonaventure. Il faut l'entendre déclarer toute son opinion sur les sciences humaines. Il accorde, dit-il, qu'il peut être bon d'étudier la métaphysique et la logique : mais il ne veut pas qu'on s'abandonne à cette étude sans en avoir auparavant reconnu les limites naturelles. La curiosité vaine de ses contemporains, leurs disputes sophistiques sur la nature simple ou complexe de l'être divin, sur la réalité de ses attributs, etc., etc., ont été l'occasion de tant de blasphèmes ! Qu'on profite, du moins, de l'expérience si cruellement acquise, qu'on renonce désormais à traiter les choses saintes

à la manière des questions logiques. Ce n'est pas là raison, c'est la révélation qui est venue proposer à l'intelligence humaine ces grands mystères qui sont le fondement inébranlable de la foi : qu'il convient donc peu de les soumettre à l'examen, au contrôle de la raison ! *Pœnitemini et credite Evangelio !* voila la première, la plus nécessaire, la plus générale des prescriptions divines ; aucune science ne conduit au salut aussi directement, aussi sûrement que l'observation de cette simple règle. On allègue, d'une part, l'autorité de Platon ; d'autre part, l'autorité d'Aristote. Qu'ont à faire ces autorités, lorsqu'il s'agit des choses de la foi ? Aristote a, par exemple, posé ce principe que l'un naît de l'un, et que tout effet est conséquemment de même nature que sa cause. Or que d'hérésies contient cette seule formule ! Aristote dit encore que la volonté ne peut produire des choses nouvelles et diverses, sans subir elle-même la loi de ce mouvement, de cette transformation. Quelle injure à la conscience divine ! Allons ensuite vers les Platoniciens. Ils enseignent que toute chose conçue par l'esprit est nécessairement réelle, l'esprit ne pouvant concevoir ce qui n'est pas ; et autant ils rencontrent dans l'esprit d'idées générales, autant ils fabriquent de quiddités éternelles séparées de leur sujet, qui ne viennent pas de Dieu dans le temps, et ne sauraient être, dans le temps, détruites par Dieu. Autres impiétés ! Défendons-nous donc de céder aux attraits de ces vaines doctrines, et occupons-nous plutôt de notre salut : « discamus non tam disputare, quam vivere, « memores finis nostri : » Ce n'est pas l'étude, c'est la prière qui ouvre les portes du bienheureux séjour : « Intelligentia « clara et sapida eorum quæ creduntur ex Evangelio, quæ « vocatur theologia mystica, conquirenda est per pœniten- « tiam magis, quam per solam humanam investigationem. »

[1] *Contra vanam Curiosit.*, lect. II, t. I *Operum* Gersonii.

Voici dans quels termes Gerson expose sa théorie de la connaissance : « Supposons, dit-il, que l'âme ait été, suivant « ses mérites, emprisonnée dans un cachot sombre, affreux, « qui se divise en trois étages, l'étage inférieur, le moyen « et le supérieur. Le nom du premier étage est *sensibilité* « (*sensualitas*); celui du second, *raison;* celui du troisième, « *intelligence simple.* Les fenêtres de l'étage inférieur ne « laissent arriver jusqu'à l'âme aucune lumière, si ce n'est « la lumière corporelle, celle que contemplent les brutes elles- « mêmes. Par les ouvertures de l'étage intermédiaire pénètre « quelque lumière plus spirituelle, que l'âme reçoit lors- « qu'elle s'élève jusque-là. Enfin, au faîte de la prison, à l'é- « tage supérieur, elle peut voir la lumière divine qui, resplen- « dissant aux lieux hauts, s'introduit à travers les étroites « fissures de la muraille, comme ces feux de l'éclair qui tra- « versent rapidement les nuages et disparaissent aussitôt [1].» Ces distinctions n'appartiennent pas à Gerson, mais à un autre mystique de son temps, Jean Tauler, mort en 1361. Nous les retrouvons, du moins, dans l'analyse que M. Ch. Schmidt nous a donnée de la doctrine de Tauler [2], et peut-être celui-ci les avait-il empruntées à maître Eckart, ou à saint Bonaventure. Mais, à vrai dire, nous nous inquiétons moins d'en rechercher l'origine que d'en apprécier les conséquences. De ces conséquences, la première c'est que l'expérience et la raison, même associées, ne sont pas des moyens suffisants pour connaître la vérité : l'expérience, parce qu'elle ne va pas au-delà des choses corporelles; la raison, parce qu'elle réclame les notions empiriques comme éléments de ses opérations particulières, et ne conçoit rien qu'à *posteriori.* Conception embarrassée, difficile, tardive, incertaine! Au lieu de voir ainsi dans les choses, l'âme se plaît bien davantage à voir en Dieu, et

[1] Ibid., lect. I. — [2] *Essai sur les Mystiques du XIV^e siècle,* p. 66.

combien cette vision est plus claire, plus sûre, plus rapide que l'autre! On l'appelle encore la contemplation. Qui la procure? l'extase : et d'où vient cette extase? de l'amour.

Ainsi pour Gerson, comme pour saint Bonaventure, savoir c'est croire, et croire c'est aimer. Il faut l'entendre ensuite établir quelle est, suivant sa méthode, l'ordre des objets de la foi. Au premier degré se place le canon de toute la Sainte-Ecriture. Au second, sont les vérités déclarées, déterminées par l'Eglise : l'Eglise ayant reçu des apôtres les pouvoirs qu'ils tenaient du Christ, continue leur enseignement, et présente après eux des solutions dogmatiques. Au troisième degré, sont les vérités particulièrement révélées à quelques âmes privilégiées. Au quatrième, les vérités syllogistiquement déduites des propositions qui sont les fondements de la foi; comme celle-ci par exemple : « Le Christ fut un homme; donc « le Christ eut des veines et des nerfs. » Au cinquième, les conclusions qui ne commandent pas la foi au même titre que les précédentes, et ne sont, en conséquence, que probables. Enfin, au sixième degré, sont certaines vérités qui n'apprennent rien à l'intelligence, mais qui, du moins, entretiennent, excitent la dévotion [1]. Cette classification des objets de la foi est assurément très-significative. Auxquelles des vérités dont nous venons de reproduire la définition correspondent les vérités philosophiques? à celles des quatrième et cinquième degrés, et encore n'ont-elles pas même ce caractère de certitude qui accompagne tout ce qui, de près ou de loin, tient au canon de l'Ecriture et intéresse la foi. Gerson doit donc être compté dans le nombre des plus intolérants détracteurs de la raison.

Suivant les théologiens, les philosophes sont des sceptiques. Pourquoi? parce qu'ils cherchent à se démontrer les

[1] *Quæ veritates sint tenendæ.* Opusc. Gersonii.

vérités dites révélées, et ne les admettent pas volontiers si elles contredisent la raison. D'autre part, les philosophes considèrent comme sceptiques les théologiens qui rejettent *à priori* l'autorité du sens commun, pour ne s'en rapporter qu'aux textes canoniques et aux décisions de l'Eglise. Ainsi Gerson serait, au jugement des philosophes, convaincu de scepticisme. Ecart toujours funeste ! Sans doute il y a, dans les dogmes de la foi, quelque chose de fixe, de stable, qui ne supporte guères une interprétation libre ; aussi n'a-t-on pas beaucoup à craindre de voir un théologien *déraisonner* sur ces dogmes : mais s'il n'est permis de rien ajouter aux vérités du premier, du second et même du troisième degrés, celles du quatrième offrent déjà matière à plus d'un paradoxe ; quant à celles du cinquième et du sixième degrés, elles sont bien souvent des chimères fantastiques. Or on connait le domaine de la fantaisie : il est sillonné de voies qui se contrarient, et dans lesquelles l'esprit folâtre de nos mystiques aime à s'égarer. Gerson s'est-il laissé promener et perdre dans ce labyrinthe par le génie familier de l'extase? Nous ne voulons pas dire qu'il se soit toujours défendu de céder à ses dangereux entraînements. Cependant, averti par plus d'un récent exemple, il a pris soin de ne pas ajouter aux alarmes de l'Eglise. Ainsi, maître Eckart avait osé dire que l'amour anéantit tout ce qu'il y a d'humain dans notre âme, pour la confondre, pour la convertir en Dieu, de même que la formule sacramentelle change la substance du pain eucharistique, et le fait devenir le vrai corps de Jésus-Christ [1] : thèse qui avait encore été soutenue par Tauler et par le Docteur Extatique, Jean Ruysbroek. Gerson se déclare plusieurs fois contre elle, parce qu'elle supprime la liberté de la créature [2], et, comme cette protestation est importante, nous en reproduirons les ter-

[1] M. Schmidt, *Essai sur les mystiques*, p. 54. — [2] Super libr. J. Ruysbroek, in t. I. *Oper.* Gersonii, p. 64.

mes :« Ponit error iste (l'erreur de J. Ruysbroek) quod anima « perfecta, reducta in Deum, perdit suum velle, ita quod nihil « habet velle vel nolle, nisi velle divinum, quale habuit ab « æterno in esse ideali divino. Quo habito, dicunt consequenter « se posse agere quidquid carnalis affectio deposcit, sine pec- « cato vel crimine, cum, ex præcedenti, non habeant velle et « nolle[1].» Ç'avait été l'hérésie des Caïnistes; c'était, du temps de Gerson, celle des Beghards; c'est de nos jours, la monstrueuse conséquence avouée, consentie, par une des plus bruyantes sections de l'école panthéiste. Tenons compte à Gerson de s'être séparé, sur ce point, du plus grand nombre de ses confrères en mysticisme; cela nous prouve que la raison n'avait pas chez lui perdu tout son empire. Enregistrons encore quelques autres de ses réserves. Dans la doctrine suivant laquelle l'âme s'unit à Dieu par l'amour et va se perdre dans son essence, quelle place occupent les œuvres humaines? Ce sont les manifestations phénoménales de l'unité supersensible. Quelle doit donc être la manière d'être du fidèle parfait? il doit se tenir oisif, comme l'exprime Jean Ruysbroek[2], dans l'attitude d'un esclave qui attend des ordres. Mystique par système, mais, par nature, homme d'action, notre docteur ne peut souscrire à cette négation de toute spontanéité humaine. Voici comment il la présente et la condamne : « Fuit « alter error, quod homo perfectus nullam debeat habere « curam de rebus humanis, quomodocumque vadant, immo « nec de se ipso, si damnetur vel salvetur; sed in omnibus et « singulis divinam expectare voluntatem, et sibi in illa com- « placere, sive salvet, sive damnet; quia etiam quidquid « velit homo, nihilominus tamen voluntas Dei fiet. Habet « error iste ramos plurimos pullulantes ex dictis Apostoli, « Augustini et aliorum maximorum doctorum male intellec-

[1] *De libris cause legendis*, t. I, *Oper.* p. 114. — [2] M. Ch. Schmidt, *Essai*, p. 103.

« tis super prædestinatione Dei [1]. » Enfin, il se prononce maintes fois, et toujours avec la même énergie, contre l'erreur des mystiques Platoniciens, qui réalisent, dans l'espace intermédiaire ou dans l'entendement divin, autant d'entités supersensibles qu'ils conçoivent de notions distinctes : « Quod « multa sunt æterna præter Deum...; quod quidquid intel- « lectus cognoscit universaliter, vel abstractative, vel præ- « cisive, habet correspondantiam talem in re sicut in Deo, « dum præscindit intellectus sapientiam a bonitate..... » Ces réserves énoncées, Gerson admettra tout ce qu'on lui dira de croire au nom de la foi. Adversaire déclaré d'une métaphysique qui conduit au panthéisme d'Amaury de Bène, mécontent d'une logique pour laquelle la région affective de l'âme est un champ fermé, il fuit l'école pour entrer dans le cloître ! Il ne veut plus être philosophe, pour demeurer chrétien !

Mais c'en est assez sur ce sujet : qu'il nous suffise de faire remarquer que les deux grandes périodes de la philosophie scolastique se terminent l'une et l'autre de la même manière, par une grande fatigue des esprits, et par une réaction en faveur du mysticisme. Ainsi, dans l'histoire de la philosophie ancienne et dans l'histoire de la philosophie moderne, nous voyons l'intervalle qui sépare l'avénement des principaux systèmes occupé par des sceptiques, moins querelleurs qu'ennuyés, moins intolérants à l'égard de l'erreur qu'indifférents à toute vérité. Gerson n'est déjà plus un docteur scolastique : il appartient plutôt à la catégorie des penseurs plus ou moins libres qui ont décrié les études scolastiques, et préparé par cette critique l'avénement d'un autre philosophie. Nous devons donc achever ici l'analyse des systèmes et présenter nos conclusions.

[1] *De libris caute legendis*, ubi supra.

CHAPITRE XXX.

Conclusion.

Nous ne nous dissimulons pas l'imperfection de ce Mémoire. A peine frayée par quelques historiens, la voie que nous avions à suivre nous offrait à chaque instant des obstacles imprévus : en prenant des détours, nous pouvions sans doute en éviter quelques-uns ; mais le péril a des attraits, auxquels nous n'avons pas su résister, et, les yeux toujours tendus vers un point fixe de l'horizon, nous avons voulu surmonter toutes les difficultés éventuelles, et parvenir au but par le chemin le plus direct. Comment n'aurions-nous pas, dans ce pénible trajet, fait plus d'une fois fausse route? Qu'on nous permette de dire avec Bacon : « Si qua in re vel male credimus, vel obdormi-« vimus, et minus attendimus, vel defecimus in via et in-« quisitionem abrupimus, nihilominus iis modis res nudas « et apertas exhibemus, ut et errores nostri notari et sepa-« rari possint, atque etiam ut facilis et expedita sit labo-« rum nostrorum continuatio. » Nous acceptons donc par avance les justes censures qui pourront être adressées à divers endroits de notre travail. Ici, nous avons trop insisté sur de vains détails ; là, nous avons négligé des développements nécessaires ; ailleurs, nous n'avons pas atteint la pensée finale, le dernier mot d'un de ces docteurs si déliés ; ailleurs peut-être, nous avons été au-delà de cette pensée, et, pour interpréter un passage obscur, nous avons exagéré la valeur de certaines décisions logiques. En outre, dans l'exposition de chaque système, nous n'avons examiné que trois ou quatre

thèses, que nous avons jugées fondamentales. Mais ce jugement a-t-il toujours été bien éclairé? Et, d'ailleurs, est-ce suffisamment faire connaître les travaux si nombreux, si variés, de tous ces esprits encyclopédiques que de rappeler quel fut leur sentiment sur quelques problèmes spéciaux? Non assurément. Ils ont abordé toutes les parties de la science: théologiens, physiciens, dialecticiens, grammairiens, psycologues, métaphysiciens, érudits, interprètes de l'histoire sacrée et même de l'histoire profane, ils ont, pour la plupart, successivement proposé, discuté et résolu, selon l'état des connaissances, presque toutes les hypothèses qui peuvent être la matière d'une enquête empirique ou spéculative; et nous n'avons recherché dans leurs œuvres immenses qu'un très-petit nombre de propositions philosophiques, auxquelles, préoccupés de tant d'autres objets, ils n'accordaient peut-être qu'une importance relative. Enfin, car nous devons tout déclarer, nous avons passé trop vite sur certains noms obscurs, à l'occasion desquels nous devions protester contre l'ingratitude des philosophes et l'injustice des historiens, et si nous avons pris soin de lire plus d'un manuscrit inconnu, combien en avons-nous laissés ensevelis dans leur linceul de poussière, qui réclamaient et méritaient peut-être un rapide examen!

Mais ces lacunes, et nos erreurs elles-mêmes nous seront-elles sévèrement reprochées? Nous ne le croyons pas. L'Académie ne nous a demandé qu'un Mémoire sur les origines et sur la grande période de la philosophie scolastique; elle ne saurait à cette heure attendre de nous une histoire achevée dans toutes ses parties. Cette histoire ne serait pas l'œuvre de quelques mois; elle réclamerait tous les instants d'une vie laborieusement employée. Nous avons cru, toutefois, devoir sincèrement avouer l'insuffisance de notre travail, afin de témoigner, par cet aveu même, que nous apprécions combien d'efforts il faudrait faire pour le

compléter, combien est laborieuse la tâche que nous laissons à d'autres.

Répondons maintenant aux questions qui nous sont subsidiairement adressées par l'Académie. Il n'est pas facile de dégager la part d'erreur et la part de vérité que peuvent contenir les systèmes scolastiques. Quels sont, en effet, ces systèmes? Ce sont les systèmes de tous les temps, de tous les lieux. Ce qui appartient en propre à la philosophie scolastique, ce sont ses allures, ses formes, son langage, ses procédés, mais, en fait, nos docteurs du moyen-âge n'ont pas introduit une seule doctrine que l'antiquité n'ait connue. Ajoutons qu'on nommerait avec peine un système, ordinairement inscrit au nombre des plus anciens ou au nombre des plus modernes, qui n'ait eu quelques représentants durant les six siècles dont nous avons sommairement retracé l'histoire. Cela s'explique de soi-même. Il n'y a que deux écoles philosophiques : l'une, au seuil de laquelle est inscrit le nom divin de Platon; l'autre, qui proclame Aristote pour son maître : mais, au sein de chacune de ces écoles, il y a des partis, il y a des chaires dissidentes, il y a des docteurs qui refusent d'aller jusqu'aux conclusions avouées par le plus grand nombre, et d'autres qui, partant des prémisses communes, vont à des conséquences universellement réprouvées. C'est, disons-nous, l'histoire de la philosophie dans tous les temps. Si donc nous devons rappeler ici que, durant la période scolastique, on vit sortir des entrailles du platonisme et du péripatétisme à peu près toutes les sectes qu'elles peuvent enfanter, le programme tracé par l'Académie ne nous impose pas sans doute l'obligation de juger l'un après l'autre chacun des systèmes produits à cette époque et de dire ce qu'ils contiennent, à notre sens, de faux et de vrai. Ce jugement, dont il faudrait développer les motifs, ne nous semble pas avoir sa place marquée à la fin d'un Mémoire qui a pour unique objet la philosophie au

moyen-âge. On ne peut attendre de nous qu'une critique des thèses principales auxquelles se rattachent d'elles-mêmes toutes les variétés doctrinales de l'enseignement scolastique.

Le réalisme, le nominalisme, le conceptualisme, voilà les trois systèmes principaux professés, dans l'école de Paris, du huitième au quinzième siècle. En les exposant, nous les avons appréciés, nous avons déclaré notre opinion sur les uns et sur les autres. Cependant, il n'est pas inutile de résumer ici nos précédentes déclarations.

Le réalisme se fonde sur cette proposition : Tout ce que la raison conçoit est dans la nature; la réalité des choses est absolument adéquate à tous les concepts de la raison. Ainsi être et être pensé sont deux actes, deux manières d'être, et, entre ces deux actes, qui ont pour sujets, l'un la nature, l'autre l'intelligence, il y a la différence qu'entraine nécessairement après elle la différence des sujets; la chose matérielle, concrète, n'est donc pas la chose spirituelle, abstraite : mais, cette différence étant posée, il n'y en a plus d'autre entre le concept et son objet. Cette proposition est, nous l'avons dit, nous le répétons, une proposition erronée. S'il est vrai que toutes les conceptions de l'intelligence répondent à quelque chose de réel, il n'est pas vrai que la réalité se comporte absolument comme elle est conçue. Tout concept, pris en lui-même, est individuel; c'est un tout discret et incommunicable : la convexité, par exemple, est un tout conceptuel non moins isolé, séparé (pour employer le langage réaliste) de la concavité, que la bonté ne l'est de la méchanceté, l'humanité de l'asinité, etc., etc. Eh bien! non-seulement il n'existe pas hors de l'intelligence, une convexité, une bonté, une humanité distinctes, séparées des objets, des individus convexes, bons, humains; mais encore il n'existe pas hors de l'intelligence des choses unies à ces objets qui constituent en elles-

mêmes, par elles-mêmes, des tous, des natures, des essences totales, individuellement distinctes les unes des autres. Etre universellement au sein des objets externes, n'est pas être au titre d'essence universelle au sein de ces objets, qui tous sont individuellement déterminés. Dans la nature, il y a des hommes, et, puisqu'il y a des hommes, il y a chez chacun des individus desquels l'humanité se dit à bon droit, une manière d'être commune, qui se retrouve chez les uns et chez les autres, sans aucune différence ; mais ce tout, ce non-différent, qui répond au mot *humanité*, n'est pas, au propre, dans le domaine du mobile, du concret, une entité du genre de la substance : c'est un concept vrai, légitime, une notion nécessairement recueillie de formalités essentielles, de qualités inhérentes à des substances réelles ; ce n'est pas un être qui subsiste en conformité parfaite avec la définition acceptée de l'universel conceptuel.

Nous savons reconnaître ce qu'il y a de séduisant dans le système que nous combattons ici. Oui, sans doute, ce serait pour l'intelligence humaine un bien noble privilége que celui de voir en elle-même, comme sur le plus parfait des miroirs, la représentation vraie de tout ce qui est dans la région des choses sensibles et bien au-delà de cette région. L'étude ne serait alors que l'évocation des idées déposées par le suprême auteur des formes dans le mystérieux trésor de l'entendement; la science deviendrait une simple classification de toutes les données de la raison pure, et les physiciens eux-mêmes ne sauraient s'exprimer que dans la langue des poëtes. Mais non-seulement ce système se fonde sur une décevante chimère : qu'on s'y abandonne avec quelque confiance et l'on ne tardera pas à comprendre qu'il est aussi dangereux qu'attrayant. Ainsi, que l'humanité soit prise pour une chose, pour une entité rigoureusement conformes à la notion recueillie (*quod plures homines sint unus homo*), il faut alors, et néces-

sairement, admettre encore au nombre des choses le genre dont l'humanité n'est qu'une espèce, c'est-à-dire l'animalité. Mais à ce point même sommes-nous arrivés à la dernière, ou plutôt, suivant l'échelle dressée par nos docteurs, à la première réalité de l'être? Non certes : avant le genre, il y a le genre le plus général, la substance. Or, les prémisses du réalisme étant acceptées, on ne peut fuir cette conséquence : Tous les êtres subsistent au sein d'une substance unique. Si l'on prend un autre tour, si, pour se rapprocher davantage des formules péripatéticiennes, on définit la substance non pas le sujet le plus général, mais le sujet le plus individuel, alors, c'est aux deux éléments dont se compose l'atôme substantiel, la matière et la forme, qu'il faut attribuer cette subsistance universelle qui correspond à la notion pure, absolue, de l'un. La matière est une chez tous les êtres, non pas en ce sens péripatéticien qu'elle sert à tous les êtres de fondement, mais en ce sens platonicien qu'elle est le fondement un, le tout fondamental à la surface duquel se produisent, pour bientôt disparaître, ces accidents en nombre infini qu'on appelle les individus. Voilà ce qu'avaient enseigné les meilleurs dialecticiens de l'Académie; voilà ce qu'avaient répété chez les Arabes leurs disciples les plus résolus; voilà ce que déclarèrent eux-mêmes au douzième, au treizième siècles, en pleine Université de Paris, tous les réalistes conséquents. Or, pour ne pas tenir compte de certaines réserves qu'on ne saurait justifier au nom de la logique, quel est le dernier mot de cette thèse? c'est incontestablement le panthéisme. Qu'on prenne la série des théorèmes exposés et développés par Proclus, par Spinosa, et, de nos jours, par les enthousiastes sectateurs de la doctrine de l'identité, on se convaincra bientôt que ces théorèmes sont ceux de Duns-Scot et de tous les Scotistes.

Or, le panthéisme est un système que, pour notre part,

nous repoussons de toutes nos forces. Les intérêts de la foi ne nous sont pas confiés, et nous n'avons pas à les défendre ; mais, au nom de la raison, au nom de cette croyance intime, profonde, invincible, que nous avons en la personnalité de tout ce que nous sommes, nous disons que si la cause est au sein du monde, elle est chacune de ses manifestations. Qu'on explique ou qu'on n'explique pas le mystère, il ne nous importe : au-dessus d'elle-même la raison soupçonne ; elle ne connaît pas. Mais parce qu'il convient peu, dit-on, d'isoler Dieu de son œuvre, on voudrait nous contraindre à reconnaître que nous vivons, que nous pensons, que nous agissons au sein d'un autre. Non assurément, on n'obtiendra pas de nous une telle déclaration. Quelle est ma cause, quelle est ma loi ? je l'ignore, répond d'elle-même la créature ; et elle fait cet aveu naïf de son ignorance, sinon sans regret, du moins sans honte. Prétend-on lui en apprendre davantage, et développe-t-on devant elle, pour lui communiquer cette lumière, les distinctions transcendantes d'un dogme révélé ? Elle les adopte avec la foi la plus vive : les témoignages de l'histoire sont là pour nous l'apprendre. Mais lui dit-on qu'on arrive de la région du mystère, qu'on en a parcouru toutes les profondeurs et qu'on n'y a pas rencontré le Dieu : alors, s'écrie la créature, je suis donc ma loi, je suis donc ma cause ! Epuisez, nouveaux théologiens, tout l'arsenal de votre dialectique, vous ne parviendrez jamais à me démontrer que si ma raison d'être est en moi, je ne suis pas toute ma raison d'être ; que si je suis divin, je ne suis pas Dieu ! Si cette parole est un monstrueux blasphème, désavouez les prémisses pour vous soustraire aux conséquences, et prosternez-vous ensuite, avec les sages, devant ce que la voix humaine ne peut nommer, parce que la raison humaine ne sait le comprendre.

Mais c'en est assez sur le réalisme. Le nominalisme pro-

cède d'une tout autre manière. La philosophie qu'il recommande, qu'il enseigne, ne veut pas avoir son origine même dans le plus saint des délires [1]; elle se fonde sur ce désir naturel de connaître dont Aristote parle au début de sa *Métaphysique*, et elle accepte comme venant d'une loi suprême, inéluctable, les limites imposées à la connaissance. Si donc le premier mot du réalisme est une sorte d'acte de foi, le nominalisme, plus prudent, plus réservé, plus timide, si l'on veut, n'affirme rien avant de s'être mis en garde contre l'erreur par une suffisante suspension de jugement. Est-ce à dire, toutefois, que le nominalisme soit un autre nom du scepticisme? Reproduisons ici quelques explications déjà données.

S'est-il rencontré, durant tout le moyen-âge, un seul philosophe qui ait considéré les universaux comme de pures voix, de purs noms? Nous ne le croyons pas; Roscelin lui-même, accusé par son disciple Abélard d'avoir donné dans cette erreur, nous semble avoir été calomnié. Mais qui se trouve à l'opposé des choses? les noms. Nier les choses, c'était donc réduire ces choses à des noms. Voilà ce qu'on s'empressa de dire; et les défenseurs de la thèse des choses furent aussitôt appelés réalistes, *reales;* les défenseurs de la thèse contraire, nominalistes, *vocales*, *nominales*. Remarquons, d'ailleurs, qu'il ne fut pas trop mal habile de désigner par ce qualificatif les adversaires des essences universelles; il n'était pas, en effet, difficile de prouver que le discours n'est pas un vain son de la voix, et, cette preuve faite, on se félicitait d'avoir confondu le nominalisme. Il est vraisemblable que Roscelin et ses partisans protestaient contre cette manière d'argumenter; mais leurs cahiers, leurs écrits nous manquent. Hâtons-nous, toutefois, de déclarer qu'on

[1] Platon, *Phèdre.*

peut à la rigueur soutenir cette thèse des mots, bien ou mal développée par Roscelin. On veut, dit Guillaume d'Ockam, que les universaux soient des choses, des choses réelles, possédant l'être hors de l'intelligence : soit! C'est, en effet, une chose qu'un nom, qu'un mot. On recherchait vainement, au sein des substances composées, un tout individuellement universel qui répondit à la définition donnée par les réalistes : eh bien ! cette chose est trouvée ; c'est le son, réel, très-réel, que prononce la voix en désignant l'espèce. Mais, pour s'exprimer en ces termes, Guillaume d'Ockam prétend-il, par hasard, que le mot conventionnel ne signifie pas un concept, une intellection fondée sur l'observation exacte, vraie, des choses de la nature? Nous avons entendu sur ce point ses explications si nettes, si concluantes. Il est conceptualiste autant qu'Abélard ; il l'est même, disons-le, plus qu'Abélard, car celui-ci, connaissant peu la nature des faits psycologiques, les distinguait mal, et se fût trouvé fort embarrassé de répondre sur la question des espèces mentales à quelque subtil disciple de saint Thomas : et quel problème peut-on s'adresser sur l'origine et la nature des idées, dont on ne trouve pas la solution dans le commentaire de Guillaume d'Ockam sur les *Sentences* du Lombard? Ne considérons donc pas le nominalisme et le conceptualisme comme deux doctrines défendues par deux écoles, mais comme une seule doctrine qui se compose de deux thèses ; la thèse des concepts qui sert à définir l'universel interne, le véritable universel, et la thèse des noms, plus ingénieuse que profonde, plus ironique que démonstrative, à laquelle se rapporte l'universel externe considéré comme un tout réel, une essence, une nature indivisément commune.

Voici maintenant les propositions fondamentales du nominalisme.

La logique n'est pas, comme on le dit, un infaillible moyen

de connaître. La logique doit nécessairement confondre le possible et l'actuel. On ne saurait donc jamais affirmer que les choses se comportent de telle ou de telle manière, avant d'avoir interrogé ce qui témoigne au sujet des choses, l'expérience. L'expérience, voilà, selon les nominalistes, la vraie méthode de connaître. Qu'est-ce que la logique? l'instrument de la raison cherchant le général et le dégagant des notions particulières. Or, qui fournit ces notions particulières, élément premier de toute certitude, base nécessaire de toute science positive? c'est l'expérience. Il ne faut pas sans doute contester à la raison ses attributs et sa puissance : elle règne en souveraine dans l'intellect. Mais avant de parvenir au laboratoire de l'intellect, où elles doivent servir de matière aux opérations spéciales de l'énergie abstractive, les notions recueillies des choses ont fait quelque séjour dans le domaine de la sensibilité, et c'est là qu'elles ont reçu du jugement le signe qui les distingue à jamais des pures hypothèses de la logique. Sentir, juger, abstraire et penser, tels sont les degrés psycologiques : toute autre méthode conduit à l'erreur.

Il est dit que l'expérience rend témoignage des choses particulières. C'est, en effet, son office principal. Toutes les choses qui existent dans la nature sont individuellement déterminées. L'expérience les reconnaît telles qu'elles sont en cet état, pour en attester ensuite la vérité, la réalité. Mais non seulement les individus sont individuellement, au titre de substances : ces substances isolées, distinctes essentiellement les unes des autres, se ressemblent par certaines manières d'être plus ou moins communes, plus ou moins générales : ce sont les formes. L'expérience saisit ces formes, comme elle a saisi leurs sujets : mais, qu'on le remarque bien, elle les saisit telles qu'elles existent dans la nature, c'est-à-dire inhérentes ou adhérentes aux individus, et c'est ainsi qu'elle les transmet à

l'abstraction. Quelle est maintenant l'opération propre de cette faculté? Les formes lui étant données, elle les dégage de toutes les circonstances individuantes, ou plutôt individuelles, et les réduit à des tous conceptuels : ces tous sont les notions de la matière en soi, de la forme en soi, de la substance universelle des êtres, et des genres divers, des espèces si variées, des prédicaments et des modes prédicamentaux. Ainsi, l'expérience témoigne au sujet de la particularité : l'abstraction crée l'universalité. Ces universaux, ces tous universels, formés par l'abstraction, correspondent-ils, dans la nature, à des entités absolument semblables, à des natures douées d'un *quid rei* parfaitement conforme au *quid nominis* des concepts généraux? Non sans doute, puisque l'expérience, qui seule est en rapport avec les choses, déclare n'en avoir pas rencontré qui fussent universellement. Cependant faut-il condamner toutes les œuvres de l'abstraction comme autant de chimères, assimiler les genres, les espèces, les prédicaments et le reste à des imaginations frivoles, dépourvues de toute réalité? On ne dit pas cela, puisqu'on dit, au contraire, que les formes simplifiées, réduites à des tous univoques par la raison sont individuellement les formes réelles des choses individuelles ; on ne dit pas cela, puisque l'on prouve, puisque l'on établit au-dessus de toute critique la permanence objective de ces formes, qui, sans cesser d'être individuelles dans le temps, s'incorporent à des sujets toujours divers :

> At genus immortale manet, multos que per annos
> Stat fortuna domus et avi numerantur avorum!

Telles sont les décisions auxquelles doivent s'adapter toutes les parties de la doctrine nominaliste.

On le comprend, nous ne nous arrêtons ici qu'aux généralités : l'exposition plus complète des systèmes se trouve ailleurs, et il ne nous reste qu'à déclarer simplement les mo-

tifs qui déterminent notre choix entre ces systèmes opposés. Quelle critique avons-nous déjà faite de l'école réaliste? nous avons signalé comme le vice principal de cette école sa tendance à réaliser des abstractions, et nous avons condamné ses maîtres comme ayant rendu le compte le plus fabuleux de l'objet de toute science, l'être. Mais non-seulement, qu'on le remarque, ils ont imaginé, ils ont introduit des monstres au nombre des êtres : ils ont encore méconnu le caractère premier, fondamental, des choses réellement subsistantes, l'individualité de ces choses. C'est ce que, pour notre part, nous leur pardonnons le moins. Supprimer, ou seulement ébranler la notion de l'être en soi, de Socrate, de Callias, c'est autoriser tant d'autres aberrations! Que disent les mystiques? que la personne humaine est l'agent servile, aveugle, d'une cause extérieure, de la cause divine. La philosophie réprouve ce langage : eh bien! il nous semble moins téméraire, moins dangereux que celui des réalistes; rien ne nous répugne plus que cette thèse d'une cause interne, qui, étant l'acte commun de tous, n'est l'acte propre d'aucun; rien ne nous révolte plus que ces prémisses ontologiques dont toutes les conséquences médiates, immédiates, sont la négation de la liberté humaine. Mais si nous repoussons le réalisme, parce qu'il ne reconnaît pas à l'individu ses droits essentiels, ne pourra-t-on pas, d'autre part, accuser le nominalisme de supprimer les droits non moins sacrés peut-être, non moins réels assurément, de l'association civile, de la société? Ce reproche s'adresserait justement, nous l'accordons volontiers au nominalisme extravagant qu'on a mis au compte de Roscelin. Pour un système qui, réduisant les universaux à de purs noms, ne reconnaîtrait aucun fondement aux notions de genre et d'espèce, toutes les lois, toutes les obligations sociales ne seraient, en effet, que des combinaisons artificielles et tyranniques. Mais le nominalisme raisonnable, le nominalisme

péripatéticien d'Abélard et de Guillaume d'Ockam, est-il solidaire de cette erreur ? Non sans doute. S'il pose d'abord, cela est vrai, l'individu, c'est l'individu inséparable de ses manières d'être spécifiques, c'est l'homme qu'on appelle Socrate : et l'on ajoute, dans ce système, que l'humanité de Socrate est sa forme substantielle, sa vie même, et que, s'il perd cette forme, il n'est plus ! Ainsi, loin d'être subversif de toute loi sociale, le nominalisme éclairé, le véritable nominalisme proclame que les devoirs de l'individu lui sont naturels au même même titre que ses droits. Nous pourrions rappeler que les moralistes les mieux famés et les plus habiles du moyen-âge ont été deux opiniâtres adversaires des natures universelles, saint Thomas et son disciple Ægidio Colonna. Mais, nous le savons, ces exemples prouvent peu : n'a-t-on pas rencontré de belles pages en l'honneur de la liberté dans les œuvres de Duns-Scot et de Spinosa? Laissons donc les exemples pour nous en tenir aux principes reconnus, proclamés par l'école nominaliste. Elle dit : L'humanité n'est pas une essence; ce qu'on appelle l'*humanité* n'est pas un tout, soit complexe, soit incomplexe, un sujet né pour recevoir durant le cours des siècles des accidents en nombre infini; mais elle ajoute : Cet atôme qui porte le nom de Socrate est un homme, et, comme tel, il est né pour vivre en société, pour rechercher les autres hommes, ses semblables, pour former avec eux des engagements, des contrats de mutuelle assistance : telle est la nature, la loi de Socrate; telle est la nature, la loi de Callias, de Platon : si les décrets sociaux sont des formules plus ou moins transitoires, la société est un fait qui ne change pas parce qu'elle se fonde sur cette loi qui a sa cause éternelle en Dieu, son acte permanent dans tous les individus qui portent le front levé vers le ciel et peuvent dire :

Homo sum et humani nihil a me alienum puto.

Voilà ce que déclarent tous les nominalistes du moyen-âge.

S'il s'est rencontré plus tard un docteur sorti de leurs rangs, qui, pour défendre un abominable paradoxe, le droit divin des tyrans, ait prétendu déposséder la personne humaine du plus nécessaire de ses attributs, la sociabilité, l'inventeur de cette thèse, Hobbes, l'a produite à ses risques, et Hobbes était *plus que nominaliste*, dit Leibnitz, *plus quam nominalis*. Les chefs reconnus de cette école, Abélard, Guillaume d'Ockam, réprouvent avec le sens commun, ce coupable abus du syllogisme qui va jusqu'à la négation de la nature humaine.

L'autre écart du réalisme tient à ce qu'il fait mépris de l'expérience. Le nominalisme ne donne-t-il pas dans l'excès opposé? pour faire valoir l'autorité des sens, n'infirme-t-il pas l'autorité de la raison? Nous accordons que plusieurs nominalistes ont eu vers le sensualisme une tendance mal contenue, mal réglée : ayant à critiquer une thèse superlativement rationaliste, ils ont, cela devait arriver, exagéré la part contributive de la sensation dans la formation des idées. Mais nous ne pouvons reconnaître qu'entre le nominalisme et le sensualisme, il y ait une affinité nécessaire, un lien naturel. Qu'on se rappelle la doctrine de saint Thomas, et qu'on en retranche un instant l'extravagante fiction des espèces divines et humaines; elle devient nominaliste : sur la question principale, la question de la réalité externe des universaux, saint Thomas s'exprime dans les mêmes termes qu'Abélard, que Durand de saint-Pourçain, que Guillaume d'Ockam : eh bien! est-il sensualiste? nous l'avons dit; s'il n'est pas rationaliste à la manière des Alexandrins et du pseudo-Denys, d'Anselme et de Duns-Scot, il l'est, du moins, comme Aristote bien interprété, comme Leibnitz, comme tous les chefs de l'école moderne. Et l'on sait quelle a été, chez les nominalistes, la fortune de saint Thomas. Guillaume d'Ockam étant mort sous le coup d'une sentence papale, c'est derrière

le nom inviolable du Docteur Angélique, que se sont réfugiés et retranchés tous les disciples du Docteur Invincible, et le thomisme transformé, c'est-à-dire dégagé de ses chimères idéologiques, est alors devenu la doctrine la plus accréditée Guillaume d'Ockam lui-même n'avait-il pas, d'ailleurs, dogmatiquement reconnu l'énergie propre de l'intelligence? ne lui avait-il pas attribué, outre la faculté d'abstraire les idées générales, la faculté de se voir, de se connaître elle-même, suivant le mode de l'intuition? Or, juger, abstraire, penser avoir conscience de ses propres actes, c'est toute l'intelligence. Guillaume d'Ockam n'est donc pas sensualiste. Mais, au fait, qu'avons-nous besoin d'interroger sur ce point Guillaume d'Ockam, saint Thomas et leurs disciples? Si l'on parvenait à démontrer que le sensualisme est une conséquence nécessaire, forcée, de l'opinion professée par ces philosophes sur la nature des espèces et des genres, cette preuve condamnerait à la fois et leur système et leur logique: mais, cette preuve, où est-elle? qui l'a produite?

Entre les deux écoles dont nous avons retracé l'histoire, nous nous déclarons donc pour le nominalisme. Est-ce un si méchant parti? C'est le parti d'Aristote; c'est le parti de Bacon et de bien d'autres. Un philosophe peu connu du seizième siècle, Jacques Martini, a fait en peu de mots une déclaration complète sur tous les points du débat scolastique. La voici : « L'universel considéré comme étant au sein des choses « diverses, *in multis*, n'est pas à proprement parler l'uni- « versel; il se confond, en effet, avec les individus : l'univer- « sel proprement dit ne vient qu'après les choses, *post multa*; « alors, en effet, il est bien l'un commun à plusieurs, il est « bien cette nature commune que l'intelligence abstrait des « individus pour la concevoir en elle-même. Or il n'existe « rien hors de l'intelligence qui réponde à cette définition de « l'universel proprement dit. Si donc les universaux en tant

« qu'universaux, c'est-à-dire considérés absolument, ἁπλῶς « *considerata*, n'existent pas hors de l'intelligence, à plus « forte raison l'existence ne devra-t-elle pas être attribuée aux « genres, aux espèces, à tous les concepts semblables, qui sont « des œuvres de l'intelligence, des jugements qui viennent « en second ordre, des manières d'accidents qui ont pour su- « jets les notions premières des choses. Sont-ce là, toutefois, « de pures fictions? Non assurément; puisque ces concepts ont « leur fondement hors de l'intellect, dans la nature des cho- « ses [1].» Voilà la profession de foi du nominalisme. Qui refuse d'y souscrire? Nous l'avons dit, ce n'est pas François Bacon. Est-ce Descartes? Dans les prolégomènes de ses *Principes de philosophie,* Descartes s'est expliqué très-résolument à cet égard. Si prudent, si mesuré qu'il soit d'ordinaire, et si jaloux de concilier les extrêmes, il ne peut supporter le réalisme et le déclare dans les termes les plus énergiques : « Le nombre, « dit-il, que nous considérons en général, sans faire réflexion « sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée, « non plus que toutes ces autres idées générales que, dans « l'école, on comprend sous le nom d'universaux [2]. » Après Descartes, il faut entendre Leibnitz: « Secta nominalium « omnium inter scolasticas profundissima et hodiernæ refor- « matæ philosophandi rationi congruentissima.... » Est-il besoin d'invoquer d'autres témoignages? Si donc la préférence que nous accordons au nominalisme nous est reprochée comme un faux jugement, il faudra condamner avec nous Bacon, Descartes, Leibnitz, cet illustre maître, cet interprète si profond de la vérité, et, avec Leibnitz, comme il l'assure, toute la philosophie moderne. Insistons, en effet, sur ces termes : *hodiernæ reformatæ philosophandi rationi congruentissima.* La réforme dont parle ici Leibnitz, qui l'a faite?

[1] J. Martini *Miscellaneæ disputationes*, lib. 1, disp. 3. — [2] Descartes. *Princip. de Phil.* prem. part. § 58.

Descartes. Mais qui l'a préparée? Guillaume d'Ockam. En veut-on la preuve? On la trouve à chaque page dans le *Lexique* de Chauvin. Chauvin est de l'école cartésienne, et, rédigeant un manuel pour ses jeunes condisciples, il a voulu répondre, au nom de Descartes, à toutes les questions encore agitées de son temps, par les derniers des Thomistes et des Scotistes. Or quel est l'esprit de ses réponses? Elles sont toutes nominalistes. Allons plus loin, et disons que, depuis la clôture des écoles italiennes du seizième siècle, depuis la chûte éclatante du supernaturalisme platonicien, vaincu, condamné, flétri, supplicié dans la personne de Jordano Bruno, il n'y a plus d'autres réalistes avoués que les Spinosistes. Quel est l'objet principal de la controverse scolastique? c'est la nature des choses? On se demande si la substance est universellement ou individuellement. Eh bien! Descartes et Locke sont, sur ce point, tout-à-fait du même avis : l'un et l'autre, et leurs disciples après eux, réduisent les universaux à de pures formes de la pensée. Formes innées, formes propres de l'intellect, ou formes dernières, finales, de la sensation : le débat a lieu sur l'origine de ces formes; quant à leur réalité extrinséquement réalisée, suivant la définition de Guillaume de Champeaux et de Duns-Scot, personne ne l'admet, personne ne la suppose même, si ce n'est, faisons toujours cette réserve, l'école de Benoit Spinosa. S'agit-il de l'essence des formes conceptuelles? Sur cela, nous devons en convenir, il y a moins d'accord, et il se rencontre, même chez les Cartésiens, plus d'un Thomiste. Mais quel accueil leur fait-on? quel crédit obtiennent leurs thèses surannées? On peut le voir dans les écrits d'Arnauld contre Malebranche. Descartes combat ces thèses; Gassendi lui-même les désavoue; Locke reproduit contre elles la définition du concept donné par Guillaume d'Ockam; Gravesande nous déclare que, de son temps, elles étaient déjà complétement aban-

données [1]. Ainsi, pour être nominaliste, on ne marche pas en si mauvaise compagnie.

Voilà ce que nous avions à dire sur le fond des systèmes scolastiques. Mais l'Académie ne nous demande pas seulement de déclarer notre opinion sur ces systèmes ; elle appelle encore notre attention sur les principes, les procédés, les résultats que nous a légués la philosophie du moyen-âge, et nous invite à dégager de l'ensemble des autres faits les plus notables de ces résultats, de ces procédés, de ces principes. C'est ce qu'il nous reste à faire maintenant.

Pour ce qui regarde les principes, nous ajouterons peu de mots à ce que nous avons dit au sujet des systèmes. Ces systèmes, ces principes, dont la fortune fut si diverse au moyen-âge, ont, les uns et les autres, retrouvé de nos jours de nombreux partisans et sont en pleine vigueur. Nous n'avons donc pas à rechercher ce qu'en pourrait mettre à profit la philosophie contemporaine. On voit, en effet, que notre école se partage en plusieurs sectes. Il y a d'abord la secte physiologique, qui tient si peu compte des lois de la pensée et semble vouloir réduire toute la science humaine à un amas désordonné de notions particulières. A l'opposé, il y a la secte rationaliste qui, dédaignant l'étude des choses individuellement déterminées, se contente de combiner avec plus ou moins d'art les thèses d'une présomptueuse idéologie. Enfin, il y a la secte éclectique, qui proclamant à la fois l'autorité de l'expérience et l'autorité de la raison, prétend arriver enfin à la conciliation des deux autres. Nous saluons dans le docteur Fichte et dans son disciple, M. de Schelling, de hardis et brillants Scotistes. Cette doctrine franciscaine, qu'avait prétendu réhabiliter le philosophe d'Amsterdam, et qu'il avait sitôt compromise par sa mauvaise renommée, Fichte l'a re-

[1] *Introd. ad philos.* p. 98. Dugald-Stewart, *Essai Philos.* p. 326 de la trad. de M. Huré.

trouvée, non pas dans les livres, mais dans son esprit résolu, et l'a nommée la *doctrine de la science* (wissenschaftlehre). Venant après lui, M. de Schelling en a fait sortir une nouvelle *philosophie de la nature*. Il n'est pas un seul des principes posés par Duns-Scot, qui ne se réduise, dans leur langage, à cette formule téméraire : « le subjectif produit l'objectif. » La secte physiologique, qui, de nos jours, a pour adeptes tant d'habiles maîtres, tant de subtils observateurs des mystères de la nature, représente cette section de l'école nominaliste à laquelle on donne pour chef le chanoine de Compiègne. Quant à la secte éclectique, nous ne pouvons mieux la comparer qu'à l'école par nous préférée au moyen-âge, celle d'Abélard et de Guillaume d'Ockam, dont Albert-le-Grand et saint Thomas ne se sont pas séparés, mais écartés. Ainsi, de notre temps, le pavillon éclectique a couvert plus d'une marchandise suspecte ; ainsi plus d'un philosophe contemporain, après avoir fait profession d'éclectisme, ne s'est pas toujours maintenu dans la réserve que commandent les principes de cette école. Mais ce sont là des écarts individuels. Quel est, au fait, la donnée fondamentale de l'éclectisme? comme méthode de conciliation, elle ne peut avoir, elle n'a pour objet que de rapprocher les deux grands partis philosophiques, l'empirisme et le rationalisme. Or, nous l'avons dit, et nous croyons l'avoir prouvé, cette entreprise est précisément celle que mena si loin le génie sévère, scrupuleux, de Guillaume d'Ockam. Mais, qu'on le remarque, à la venue de Guillaume la doctrine dominante était l'aveugle rationalisme : son affaire principale fut donc de le combattre avec des arguments empruntés à l'arsenal des empiriques : au contraire, quand parurent nos nouveaux conciliateurs, la doctrine communément reçue, du moins en France, était l'empirisme ; ils eurent donc à lui opposer les droits méconnus de la raison. Il faut tenir compte de cette différence entre les situations, et

reconnaître qu'elle dut nécessairement avoir pour résultat de faire pencher un peu vers l'empirisme les éclectiques du moyen-âge, et vers le rationalisme les éclectiques de ce temps-ci.

Parlons maintenant des procédés de la philosophie scolastique.

Qui n'a pas déclamé contre l'intempérance de la dialectique au moyen-âge? qui n'a pas répété ces phrases si connues du chancelier Bacon, comparant les œuvres de nos docteurs à des toiles d'araignée, laborieusement, artistement travaillées, mais si frivoles et de si peu de profit [1]! Oui, nous le reconnaissons, le syllogisme occupe une place trop considérable dans l'exposition des doctrines scolastiques; quand il n'écarte pas tout-à-fait les données de l'expérience et de la raison, il se pose devant elles, il les offusque, et prétend avoir des droits supérieurs. C'est une prétention mal fondée. On a donc à bon droit blâmé les excès qui en ont été la suite. Mais, après avoir signalé cette erreur de méthode, la réaction n'a-t-elle pas été trop loin, et n'a-t-elle pas, de son côté, méconnu la part d'influence que doit exercer la logique dans la formation et le développement des systèmes? Ecoutons Nisolius. Si, dit-il, la thèse des essences universelles est rejetée, il n'y a plus de lo-

[1] « Quemadmodum complura corpora naturalia, dum valent integra, corrumpuntur sæpius et abeunt in vermes, eodem modo sana et solida rerum cognitio sæpe numero putrescit, et solvitur in subtiles, vanas, insalubres, et (si ita loqui liceat) vermiculatas quæstiones: quæ motu quodam et vivacitate non nulla præditæ videntur, sed putidæ sunt et nullius usus. Hoc genus doctrinæ minus sanæ et seipsum corrumpuntis invaluit apud multos præcipue ex scolasticis, qui, summo otio abundantes, atque ingenio acres, lectione autem impares.... ex non magno materiæ stamine, sed maxima spiritus quasi radii agitatione, operosissimas telas, quæ in libris eorum extant, confecerunt. Etenim mens humana, si agat in materiam, naturam rerum et opera Dei contemplando, pro modo materiæ operatur, atque ab eadem determinatur; sin ipsa in se versatur, tanquam aranea texens telam, tum demum interminata est et parit certe telas quasdam doctrinæ, tenuitate fili operisque admirabiles, sed, quoad usum, frivolas et inanes. » Fr. Baco, *De Augmentis*, lib. I, c. IX.

gique, puisque toute la logique a cette thèse pour fondement. Et, la logique mise en déroute, que devient la philosophie [1]. C'est une question à laquelle Scaliger n'est pas embarrassé de répondre, et il répond que, pour avoir si violemment déclamé contre l'abus de la logique, les rhéteurs en ont compromis l'usage, et fait ainsi grand tort aux études philosophiques. C'est une observation fort sage qu'a faite encore Jean Versoris : « Deploranda profecto Academiarum non nullarum « infelix conditio, quod quidam superioribus annis, dum « scholasticorum theologiam extirpare ex hominum animis « conati sunt, simul etiam omnem veram philosophandi ra- « tionem a scholis publicis et academicis profligarunt, quasi « abusus rei tolli non posset nisi ipsa res e medio removere- « tur, quasi infantem abluere mater nequiret, nisi eumdem « in flumen prorsus abjiceret [2].» Voilà bien quelles furent les conséquences de la réaction. Elle ne s'arrêta pas à une juste critique : ses violences portèrent à la philosophie elle-même un grave dommage.

Est-il d'ailleurs bien vrai que l'abus de l'exercice logique n'ait pas eu lui-même quelques heureux résultats? Nisolius et, après lui, Leibnitz imputent les écarts de la scolastique à l'absence d'une langue bien faite. C'est une remarque pleine de vérité. La plupart des thèses réalistes ont pour prémisses des mots équivoques, dont le sens mal déterminé offre de grands avantages à l'argumentation sophistique. Mais quel fut le principal objet de la controverse nominaliste? Ce fut de rechercher la valeur réelle de ces mots, de porter la lumière où l'on s'efforçait de maintenir les ténèbres. Ainsi, la langue fut

[1] « Si universalia ista (univers. realia) falsa sunt, continuo una cum universalibus cadit pene tota Dialectica, quæ in illis tantum columnis fundata est; et simul cum Dialectica corruit etiam non parva ejus, quæ nunc in usu est, philosophiæ pars. » Nisolius, *De veris principiis*, lib. I, c. VII.

[2] In proemio *Metaphysicæ*.

formée. « Le génie moderne, dit M. l'abbé Gerbet, s'est préparé « lentement dans le gymnase de la scolastique du moyen-âge. « Si cette première éducation lui a communiqué une dispo- « sition à une sorte de rigorisme logique, qui gêne la jouis- « sance et la liberté des mouvements, il a contracté aussi, « sous cette rude discipline, des habitudes sévères de raison, « un tact admirable pour l'ordonnance et l'économie des « idées, une supériorité de méthode dont les grandes produc- « tions des trois derniers siècles portent particulièrement « l'empreinte [1]. » Il n'y a rien d'exagéré dans ce témoignage de reconnaissance.

On nous demande si, parmi les procédés de la scolastique qui sont tombés en désuétude, il en est qui nous semblent devoir être remis en honneur. Nous avons rappelé les termes des prudentes remontrances adressées par Scaliger et par Verssoris aux détracteurs passionnés de la vieille école. Puisque le discrédit de la logique a été funeste à la philosophie, il est évident qu'elle doit trouver son profit à la réhabiliter. La philosophie peut être comptée au nombre des arts; cela est incontestable : comme toutes les formes de l'art, elle parle à l'intelligence, l'excite, la transporte dans les hautes régions et lui procure d'ineffables jouissances : en outre, la philosophie se complaît dans la liberté, et elle poursuit un but pratique; ce qui est le propre des arts. Mais niera-t-on, d'ailleurs, qu'elle soit une science? Non sans doute : n'a-t-elle le droit et le devoir de critiquer les principes de démonstration que les autres sciences appellent leurs axiômes, et n'est-elle pas à ce titre la première des sciences? On l'a toujours placée à ce rang. Il faut, de plus, remarquer qu'elle est elle-même la matière d'un enseignement, c'est-à-dire d'une exposition didactique : ce qui est le propre des sciences. Or, cette ex-

[1] *Coup-d'œil sur la controverse chrétienne*, p. 65.

position doit se faire suivant certaines règles dont l'étude a été trop négligée depuis la clôture des écoles. Elles sont l'objet principal de la logique, et une bonne logique est le nerf d'une bonne philosophie. Il n'y a qu'elle pour dissiper les nuages qui s'élèvent entre l'intelligence et ses propres pensées, pour convaincre l'imagination de mensonge, pour mettre en fuite les chimères de l'extase. Nous croyons donc qu'il faut revenir à l'étude de la logique. Qu'on se garde de lui donner le pas sur les autres parties de la science : qu'on ne lui sacrifie désormais ni la psycologie, ni la physique! Nous ne voulons pas assurément recommander l'imitation des condamnables excès qui ont été commis dans les écoles du moyen-âge. Mais que, du moins, on s'arrête plus long-temps sous le vestibule de la science, et qu'on s'y prépare avec plus de soin aux laborieux et difficiles exercices de la pensée. La logique est la discipline du jugement.

Mais ce n'est pas encore là tout ce que nous avons à dire en faveur des procédés scolastiques.

Au premier chapitre du Mémoire, nous avons contesté ce qu'on appelle d'ordinaire l'originalité, la nouveauté de la méthode scolastique. Pourquoi? parce qu'on nous semblait avoir mal défini cette méthode, et nous avons, en effet, prouvé contre cette définition, que ni les anciens philosophes, ni les Pères n'avaient distingué la philosophie religieuse de la philosophie laïque. Nous avons, en outre, fait remarquer que, durant la période moderne, les philosophes et les théologiens, ont, les uns et les autres, fait violence aux fictions qui ont pour objet de séparer ce qui est naturellement uni. Mais ces fictions, que l'on a cru devoir fabriquer au quinzième siècle, étaient ignorées de nos scolastiques. Nous l'avons dit, ils étaient trop fidèles croyants pour trouver dans la raison des armes contre la foi; et, d'ailleurs, sous le nom de vérités révélées, ils laissaient en dehors de toute controverse, sinon de toute explication, cer-

taines thèses doctrinales dont l'examen ne peut être fait en philosophie, comme, par exemple, la thèse de la trinité, la thèse de la transubstantiation, la thèse de l'efficacité des sacrements, etc., etc.; mais, ces réserves faites, ils traitaient toutes les autres questions divines et humaines suivant une méthode commune, la méthode syllogistique. Il est donc vrai de dire qu'entre les procédés scolastiques et ceux qui furent pratiqués depuis le quinzième siècle, il existe une notable différence. Si la science elle-même ne change pas d'objet, parce qu'elle n'en peut changer, si les philosophes de renom furent tous théologiens, si tous les théologiens dignes d'estime se montrèrent jaloux d'être inscrits au nombre des philosophes, l'enseignement de la science fut profondément altéré, modifié, par cette distinction de l'ordre philosophique et de l'ordre théologique, que nous voyons encore en vigueur, du moins au sein de l'école, et contre laquelle nous ne saurions trop vivement protester.

Quel est, en effet, l'objet de la philosophie première ? C'est l'être en soi, et l'on se propose, dans cette étude, d'atteindre par la pensée la dernière forme de l'être, de concevoir le terme du possible, de connaître l'enchaînement des causes, et d'arriver, de degrés en degrés, à la cause unique. C'est ainsi que, même dans l'école d'Aristote, procède le métaphysicien. C'est donc évidemment Dieu qu'il recherche. En conséquence, ainsi que déjà nous l'avons établi, la distinction de la vérité philosophique et de la vérité théologique est dépourvue de tout fondement. C'est ce que le premier de nos maîtres, Leibnitz, a déclaré dans les meilleurs termes : « Comme la raison dit-il, « est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait « combattre Dieu contre Dieu, et si les objections de la rai- « son contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra « dire que ce prétendu article sera faux et non révélé. » Voilà ce que proclame le sens commun par la bouche des sa-

ges. Il est impossible d'expliquer, de motiver la distinction que l'on a prétendu faire. Dans l'ordre spéculatif elle n'est que verbale; et, comme on le voit, la pratique la condamne.

Disons, par simple déférence, et, il semble, malgré Leibnitz, que certains dogmes religieux ne peuvent être la matière d'un examen vraiment philosophique; disons, que ces dogmes, réputés d'autant plus divins qu'ils offensent davantage la raison humaine, doivent être laissés de côté par le métaphysicien; que ces détails canoniques ne l'inquiètent pas, ne le touchent pas, et que le domaine de la philosophie finit nécessairement où commence la superstition. Mais, cette part faite à la science des augures, aux opinions de leurs disciples, il faut déclarer que la théologie et la philosophie ont un même objet. Qu'est-ce qu'une théologie qui néglige les créatures? ce n'est pas une science, ce n'est pas un art; c'est un poëme, c'est le chant d'une âme ivre de Dieu et en proie au délire de l'extase; c'est le rêve lyrique de sainte Catherine de Sienne ou de madame Guyon. Qu'est-ce qu'une philosophie qui ne va pas jusqu'à Dieu? une science amoindrie, qui, ne pouvant satisfaire l'intelligence, la laisse en proie au doute ou à l'erreur. Nous savons que la plupart des théologiens goûtent peu la raison, son contrôle leur semblant insupportable: nous savons d'autre part que beaucoup de philosophes, retenus par de frivoles scrupules, ou par une terreur moins justifiable encore, ne consentent pas volontiers à s'engager dans la voie défendue par le bataillon sacré. Mais c'est précisément là ce que nous condamnons. La vérité, voilà le but final de la science; et la vérité n'est pas ce Dieu mythologique, qui avait deux visages, l'un tourné vers le passé, l'autre vers l'avenir: elle est simple, elle est une, ainsi que l'ont tant de fois déclaré nos docteurs scolastiques, et puisque le devoir, le premier devoir du philosophe est d'enseigner tout haut, avec une entière franchise, ce qui lui semble vrai, nous ne saurions accep-

ter toutes ces distinctions, à l'aide desquelles on prétend s'excuser de ne pas dire tout ce que l'on pense sur les questions communes. C'est la paix que l'on désire. Cette paix, il y a bien long-temps déjà que l'on travaille à l'obtenir par des concessions ; et l'a-t-on obtenue? Que serait-elle d'ailleurs, si les querelles de l'école et de l'Eglise cessaient tout-à-coup d'un commun accord? Elle ne serait qu'une trêve scellée au profit du mensonge. Une paix sincère, sérieuse, durable, est assurément dans nos vœux : mais nous la voulons fondée sur l'identité reconnue de la philosophie et de la théologie, et non sur des transactions dont le moindre défaut est d'être impraticables. C'est au déclin de la scolastique que s'est opérée la séparation des deux ordres de connaissance. Après tant d'efforts faits pour concilier la raison et la foi, on en vint à se convaincre qu'elles ne pouvaient s'accommoder et l'on divisa leur domaine. Mais bientôt elles éprouvèrent l'une et l'autre le même besoin de franchir ces limites conventionnelles. Ce besoin, c'était la plus noble, la plus sainte des tendances, l'irrésistible appétit de la vérité. Alors furent entendues les déclarations de guerre, et, les hostilités une fois engagées, se continuèrent avec des chances diverses. Eh bien! ce combat n'est pas fini, et puisqu'il doit finir comme tous les combats par une victoire et par une défaite, qu'il se continue quelque temps encore, sans relâche et sans trêve. Ainsi nous arriverons le plus promptement à reconstituer l'unité de la science, c'est-à-dire le rétablissement de l'ordre moral, la paix des âmes!

Apprécions enfin, en peu de mots, quels ont été les résultats des débats scolastiques. On a divisé l'histoire en un certain nombre d'époques déterminées, auxquelles on a pris soin d'attribuer tels caractères, telle manière d'être, telle génie particulier. C'est l'auteur de la *Science Nouvelle* qui peut être considéré comme l'inventeur de ces catégories.

Nous ne les condamnons pas absolument ; mais, à notre sens, elles ont servi de matière, de prétexte, à beaucoup trop de systèmes fabuleux. Veut-on paraître docteur avec dispense d'études et de savoir ? On fait résonner les grands mots d'époques héroïques, lyriques, critiques, pratiques, etc., etc., cela s'appelle, dans un idiome aujourd'hui fort répandu, faire de la philosophie de l'histoire. Ainsi, quand on parle du moyen-âge, on dit que c'est une époque poétique, qui a produit la chevalerie, bâti les cathédrales, et composé on ne sait combien de poëmes, égaux par l'invention et par le style (on ne va pas moins loin que cela) à ceux d'Homère. Mais comment admettre que cette époque née pour aimer, croire et chanter, ait cultivé la philosophie, ait eu des écoles et des philosophes ? ce serait bouleverser toute l'économie de ces beaux systèmes. Il est plus facile et plus simple de nier la philosophie scolastique. C'est ce qu'on a fait ; c'est ce qu'ont osé faire quelques audacieux disciples de Vico. On nous épargne de discuter une assertion aussi étrange. Il est assez prouvé que non-seulement le moyen-âge a eu ses philosophes, mais que, dans aucun autre âge, ou plus ancien, ou plus moderne, la philosophie n'a autant passionné les intelligences.

Quels ont été les résultats des travaux de cette époque ? M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a dit avant nous. « La scolas-« tique est, dans son résultat général, la première insurrec-« tion de l'esprit moderne contre l'autorité [1]. » A l'ouverture des écoles, l'esprit humain, enchaîné à des dogmes immobiles, semblait avoir perdu jusqu'à la conscience de lui-même. Vivre, c'est agir, c'est changer de lieu, c'est se transformer ; et l'action, le mouvement était interdit par une sorte de jurisprudence préventive, qui, assimilant toute innovation au plus grand des crimes, à l'impiété, tenait l'intelligence en

[1] *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 194.

servitude. Mais voici qu'il arrive des plages lointaines quelques penseurs élevés sous une discipline moins oppressive, qui viennent exposer, sur la nature des choses, des opinions nouvelles, inconnues. Ce sont des philosophes ; c'est contre les séduisantes amorces de leur périlleuse science que l'Apôtre a prévenu les nations, disant : « Gardez-vous bien d'aller « tomber dans les embûches de la philosophie ! » Mais ce précepte de l'Apôtre est oublié. On court au-devant des nouveaux docteurs, et on les écoute d'abord sans les comprendre : puis, quand on les a compris, on prend goût à leurs études. Alors commence l'enseignement scolastique, et bientôt la raison, éclairée sur les droits, demande à l'autorité ses titres, les discute, et démontre qu'ils sont frauduleux. Non, Dieu n'avait pu faire entendre sa parole pour tuer les âmes de ses créatures, car Dieu n'est pas la mort, mais la vie. Comment donc se disaient-ils les représentants de Dieu sur la terre, ces tuteurs si jaloux de la tradition, qui prétendaient arrêter le développement naturel de la pensée humaine, afin d'exercer plus aisément leur tyrannique empire sur des consciences atrophiées ? tel est le premier cri de la révolte. Jean de Salisbury l'avait entendu lorsqu'il disait des maîtres de son temps : « Et linguæ eorum incendia belli factæ sunt [1] ! » Oui ce sont les brandons de la discorde, ce sont les torches de la guerre ! L'agitation se répand ; une active propagande va réveiller au sein des âmes tous les instincts engourdis, tous les désirs comprimés : l'autorité se défend avec ses armes ; la raison émancipée fait bon usage des siennes : enfin, après six siècles de luttes ardentes, l'édifice de l'autorité chancelle, menace ruine, et les générations qui sortent du sein fécond de l'humanité, usant du droit qui leur est acquis de fuir les ténèbres et de rechercher la lumière, vont d'elles-mêmes se

[1] *Epistolæ*, epist. 60.

confier à la tutelle des philosophes. Voilà le principal résultat de la scolastique. Dans les gros livres de ses docteurs, s'il y a beaucoup à prendre, il y a, nous en convenons, beaucoup à laisser. Mais qu'on ne tienne pas le moindre compte de leurs systèmes, qu'on ne fasse aucun état de leurs subtiles et ingénieuses découvertes dans le monde des idées · soit ! encore faut-il reconnaître que ces philosophes inexpérimentés et téméraires ont acquis pour nous, le premier, le plus précieux de nos biens, la liberté !

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Chap.		Pages.
XVII.	Albert-le-Grand. — Sa Logique.	1
XVIII.	Physique d'Albert-le-Grand.	28
XIX.	Métaphysique d'Albert-le-Grand.	79
XX.	Saint Thomas.	104
XXI.	Suite du chapitre précédent.	166
XXII.	Franciscains.	214
XXIII.	Dominicains.	239
XXIV.	Henri de Gand, Richard de Middleton, Roger Bacon, Ægidio Colonna et quelques autres docteurs. . . .	263
XXV.	Jean Duns-Scot. — Sa Physique.	307
XXVI.	Métaphysique et Psycologie de Duns-Scot.	354
XXVII.	Disciples et Adversaires de Duns-Scot.	383
XXVIII.	Guillaume d'Ockam.	418
XXIX.	Derniers Scolastiques.	475
XXX.	Conclusion.	497

TROYES. — TYPOGRAPHIE CARDON.

00101735

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 10 March, 2016